

K. R. POPPER

SOCIETATEA DESCHISĂ ȘI DUȘMANII EI

Volumul II

EPOCA MARILOR PROFEȚII: HEGEL ȘI MARX

Traducere de D. Stoianovici

HUMANITAS BUCUREȘTI, 1993

Coperta seriei IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

K. R. POPPER

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES, II. HEGEL & MARX

Routledge and Kegan Paul, Londra, 1957

© 1962, 1966 Karl Raimund Popper

© Humanitas, 1993, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0373-8 ISBN 973-28-0375-4

Sciziunea morală a lumii moderne, care îi dezbină atât de tragic pe oamenii luminați, își are originile în deruta științei liberale.

WALTER LIPPMANN

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Capitolul 11

Rădăcinile aristotelice ale hegelianismului

Nu ne-am propus aici să scriem o istorie a ideilor ce ne preocupă — a istoricismului și a legăturii sale cu totalitarismul. Cititorul își va reaminti, sper, că nu încerc mai mult decât să formulez câteva remarci răzlețe ce pot să arunce o lumină asupra fundalului versiunii moderne a acestor idei. Istoria dezvoltării lor, cu deosebire în răstimpul de la Platon la Hegel și Marx, n-ar putea fi înfățișată păstrând în același timp volumul cărții în limite rezonabile. Iată de ce nu voi încerca o examinare temeinică a gândirii lui Aristotel, decât în măsura în care versiunea elaborată de el a esențialismului platonician a influențat istoricismul lui Hegel, iar prin aceasta și pe cel al lui Marx. Faptul că ne vom mărgini la acele idei ale lui Aristotel cu care am venit în contact în decursul criticii făcute lui Platon, marele maestru al lui Aristotel, nu va însemna însă o pierdere atât de mare cum poate să pară la prima vedere. Pentru că Aristotel, în ciuda uluitoarei sale erudiții și a vastității problematicei abordate, n-a fost un gânditor de o originalitate pregnantă. Ceea ce a adăugat el bagajului de idei platonician a fost în principal sistematizarea și o preocupare ardentă pentru problemele empirice, în special pentru cele de biologie. Desigur, el este creatorul logicii, iar pentru aceasta și pentru alte realizări ale sale, Aristotel merită din plin, după cum a pretins el însuși (la finele tratatului său *Respingerile sofistice*). Din partea posterității, o vie recunoștință și totodată îngăduință față de lipsurile cercetării sale. Pentru cititorii și admiratorii lui Platon, însă, aceste lipsuri sînt foarte mari.

I

În unciile din scrierile tîrzii ale lui Platon putem găsi un ecou al evoluțiilor politice contemporane din Atena — al consolidării democrației. Se pare că pînă și el începuse să se teamă că o formă

8

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

sau alta a democrației avea să se instaleze în mod durabil. Cît despre Aristotel, există indicații că el nu mai avea îndoieli în această privință. Deși nu era un prieten al democrației, el o acceptă ca pe ceva inevitabil și este gata să consimtă la un compromis cu inamicul.

Înclinația spre compromis, amestecată în chip straniu cu înclinația de a căuta nod în papură predecesorilor și contemporanilor săi (și în mod special lui Platon), reprezintă una din caracteristicile izbitoare ale scrierilor enciclopedice ale Stagiritului. Nici o urmă, în aceste scrieri, a conflictului tragic și răscolitor ce reprezintă motivul operei lui Platon. În locul scîlpitoarelor și pătrunzătoarelor lui intuiții, găsim aici sistematizarea seacă și străduința, împărțită de atîția autori mediocri de mai tîrziu, de a rezolva definitiv orice problemă prin pronunțarea unei „judecăți sănătoase și echilibrate”, aptă să mulțumească pe toată lumea; ceea ce înseamnă,

cîteodată, a trece, în chip minuțios și solemn, pe lângă miezul chestiunii. Această tendință exasperantă, sistematizată de Aristotel în faimoasa sa „doctrină a căii de mijloc”, este una din sursele criticilor sale adesea forțate și chiar deplasate la adresa lui Platon¹. Un exemplu privind lipsa de pătrundere a lui Aristotel, în speță de pătrundere istorică (se știe că el a fost și istoric), îl constituie faptul că a recunoscut aparenta consolidare democratică tocmai în momentul cînd aceasta era înlocuită de monarhia imperială a dinastiei macedonene, eveniment istoric a cărui semnificație nu a sesizat-o. Aristotel, care a trăit, ca și tatăl său, pe lângă curtea regilor macedoneni, fiind ales de Filip ca preceptor al lui Alexandru cel Mare, pare a-i fi subestimat pe acești oameni și planurile lor; a crezut, pesemne, că-i cunoaște prea bine. După inspirata formulare a lui Gomperz², „Aristotel s-a așezat la masă împreună cu monarhia, fără a fi fost conștient de aceasta”.

Gîndirea lui Aristotel este dominată cu totul de cea a lui Platon. Cu oarecare pizmă, el l-a urmat pe marele său dascăl atît de îndeaproape cît i-a îngăduit temperamentul său, nu numai în viziunea politică generală, ci practic în toate. Astfel, el a subscris, siste-matizînd-o totodată, la teoria naturalistă a sclaviei³, formulată de Platon: „...Din natură unii sînt liberi și alții sclavi; iar pentru aceștia din urmă este folositor și drept să fie așa... Acel om care din natură nu este al său, ci al altui om, este prin natura lui sclav... Grecilor nu le place să se numească pe ei înșiși sclavi, ci numai pe barbari... Sclavul e total lipsit de facultatea rațiunii”, iar femeile libere au foarte puțină.

(Criticilor și acuzațiilor formulate de Aristotel le datorăm cea mai mare parte a informațiilor pe care le avem astăzi

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 9

despre mișcarea ateniană împotriva sclaviei. Polemizînd cu luptătorii pentru libertate, el ne-a transmis unele din ideile acestora.) în anumite chestiuni de însemnătate minoră, Aristotel atenuează întrucîtva teoria platoniciană a sclaviei, reproșîndu-i pe drept cuvînt maestrului său duritatea excesivă. Nu putea pierde nici aici ocazia de a-l critica pe Platon, și nici ocazia unui compromis, chiar dacă era vorba de un compromis cu tendințele liberale din epocă.

Teoria sclaviei este însă numai una din multele idei politice pe care Aristotel avea să și le însușească. În mod deosebit teoria sa privind statul ideal, atît cît o cunoaștem, este modelată după teoriile din *Republica* și din *Legile*; iar versiunea sa aruncă destul lumină asupra celei platoniciene. Statul ideal al lui Aristotel este un compromis între trei elemente: o aristocrație romantică platoniciană, un feudalism „sănătos” și „echilibrat” și unele idei democratice; ponderea cea mai mare o are însă feudalismul. În consens cu democrației, Aristotel consideră că toți cetățenii trebuie să aibă dreptul de a participa la guvernare. Ideea nu trebuie socotită însă atît de radicală cum pare la prima vedere, pentru că Aristotel adaugă imediat precizarea că nu numai sclavii, ci și toți membrii claselor producătoare sînt excluși din rîndul cetățenilor. El susține astfel, împreună cu Platon, că lucrătorii nu trebuie să cîrmuiască, iar clasele cîrmuitoare nu trebuie să muncească și nici nu trebuie în vreun fel să cîștige bani. (Dar de avut, trebuie să aibă sume însemnate.) Ele au în proprietate pămîntul, dar nu le e permis să-l lucreze cu brațele lor. Numai vînătoarea, războiul și alte îndeletniciri similare sînt socotite demne de stăpînitorii feudali. Teama lui Aristotel de orice formă de cîștig pecuniar, adică de orice fel de activități profesionale, întrece, pesemne, chiar și pe cea a lui Platon. Acesta din urmă folosisese termenul „banausic”⁴ pentru a descrie o mentalitate plebee, josnică sau coruptă. Aristotel extinde uzajul depreciativ al termenului, astfel încît să acopere toate preocupările ce nu sînt pure hobbyuri. În fapt, modul în care el folosește acest termen este foarte apropiat de cel în care folosim noi termenul de „profesionist”, îndeosebi în accepțiunea care interzice participarea cuiva la o competiție de amatori, dar și în accepțiunea în care termenul se aplică oricărui specialist, cum ar fi bunăoară un medic. Pentru Aristotel, orice formă de profesionalism înseamnă o pierdere de rang social. Un nobil feudal, insistă el⁵, nu trebuie niciodată să arate prea mult interes pentru „vreo ocupație, meșteșug sau știință...”

10

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Există și anumite *arte liberale*, adică arte pe care un om de bună condiție și le poate însuși, dar totdeauna numai într-o anumită măsură. Căci dacă vădește prea mult interes pentru ele, vor rezulta efecte proaste”, și anume, el va ajunge îndemînatic, asemeni unui profesionist, pierzîndu-și prin aceasta rangul social. Avem aici ideea aristotelică a *educației liberale*, idee ce din păcate n-a dispărut nici pînă astăzi⁶, a unei educații de gentilom, ca opusă educației cuvenite unui sclav, șerb, servitor sau profesionist. Pe aceeași linie el insistă în repetate rînduri că „cel dintîi principiu al oricărei acțiuni este timpul liber”⁷. Admirația și deferenta pe care le arată Aristotel pentru clasele neproductive par a fi expresia unui ciudat sentiment de jenă. Ca și cum pe fiul medicului curții macedonene l-ar fi frămîntat problema propriei sale poziții sociale, și, în special, posibilitatea de a-și pierde rangul din pricina propriilor sale interese cîrturărești, care puteau fi socotite ca fiind ale unui profesionist. „Sîntem ispițiți să credem — spune Gomperz⁸ — că-i era teamă de a nu fi categorisit astfel de către prietenii săi aristocrați... Căci este realmente straniu să constăți că unul dintre cei mai mari învățați din toate timpurile, dacă nu cel mai mare, refuză să fie un cîrturar de profesie. Ar fi preferat să fie un diletant și un om de lume...”

Complexul de inferioritate al lui Aristotel avea, pesemne, și o altă rădăcină, pe lângă dorința sa de a-și dovedi independența față de Platon, pe lângă originea sa „profesionistă” și pe lângă faptul că a fost, fără îndoială, un „sofist” de profesie (a predat chiar și retorica). Căci o dată cu Aristotel, filozofia platonică se leapădă de aspirațiile ci înalte, de pretențiile de a guverna. Începînd din acest moment, ea nu putea să dăinuie decît ca o profesiune didactică. Și cum nu era mai nimeni, cu excepția stăpînitorilor feudali, care să dispună de bani și de timp liber pentru a studia filozofia, aceasta din urmă nu putea aspira să devină mai mult decît o anexă a educației

nobiliare tradiționale. Avînd în vedere această aspirație mai modestă. Aristotel consideră foarte necesar să convingă pe gentilomul feudal că speculația și contemplația filozofice pot să devină o parte cît se poate de importantă a „vieții lui bun*” pentru că reprezintă modul cel mai fericit, mai nobil și mai rafinat în care el își poate petrece timpul, cînd nu este ocupat cu intrigile politice sau cu războiul. Este modul cel mai bun de a-și umple orele de răgaz deoarece, după cum spune Aristotel însuși, „pentru aceasta nimeni... nu va pune la cale un război”⁹.

CAPITOLUL II: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 11

Este firesc să ne așteptăm ca o asemenea filozofie de curtean să tindă a fi optimistă, căci altminteri n-ar putea fi un divertisment plăcut. Și într-adevăr, una din ajustările importante aduse de Aristotel în sistematizarea¹⁰ pe care o dă platonismului rezidă în optimismul său. Sentimentul derivei pe care-l are Platon și-a aflat expresia în teoria sa că orice schimbare, cel puțin în anumite perioade cosmice, nu poate fi decît înspre rău: că orice schimbare este o degenerare. Teoria aristotelică admite și schimbări ce sînt ameliorări, admite că schimbarea poate însemna și progres. Platon susține că orice dezvoltare pornește de la Forma sau Ideea originară, perfectă, astfel înțit lucrul aflat în dezvoltare își pierde inevitabil din perfecțiune pe măsură ce se schimbă, pe măsură ce asemănarea sa cu originalul descrește. Această teorie a fost abandonată de nepotul și succesorul său Speusip. ca și de Aristotel. Acesta din urmă însă a obiectat argumentelor lui Speusip că merg prea departe, deoarece implică o evoluție biologică generală spre forme superioare. După cum se pare, Aristotel se opunea mult-disputatelor teorii biologice evoluționiste din epoca sa. Numai că turnura specific optimistă dată de el platonismului a fost și ea un rezultat al speculației biologice. Ea se baza pe ideea de *cauză finală*.

Cauza finală sau scopul spre care tinde mișcarea este, după Aristotel, una din cele patru cauze ale oricărui lucru. în speță ale oricărei mișcări sau schimbări. în măsura în care reprezintă un scop sau o țintă voită, cauza finală este de asemenea *bună*. De unde urmează că anumite lucruri *bune* pot fi nu doar punctul de plecare al unei mișcări (așa cum susținuse Platon și cum admitea și Aristotel)¹², ci că un anumit bine poate să stea și la capătul ei. Constată deosebit de importantă pentru toate cele ce au un început în timp, sau, cum spune Aristotel, pentru toate cîte sînt generate. *Forma sau esența a tot ce se dezvoltă este identică cu scopul sau ținta sau starea finală către care lucrul respectiv se dezvoltă*. Ajungem astfel, în pofida rezervei formulate de Aristotel, la ceva ce seamănă îndeaproape cu ajustarea platonismului făcută de Speusip. Forma sau Ideea, care, la fel ca la Platon, este considerată bună, se află la sfîrșit, nu la început. Aceasta e ceea ce caracterizează înlocuirea operată de Aristotel a pesimismului prin optimism.

Teleologia lui Aristotel, adică accentul pus asupra țintei sau scopului schimbării, ca reprezentînd cauza finală a acesteia, constituie o expresie a preocupărilor sale predominant *biologice*.

12

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Ea este influențată de teoriile biologice¹³ ale lui Platon, ca și de extinderea de către Platon a teoriei sale despre dreptate la întregul univers. într-adevăr, Platon nu s-a mărginit să susțină că fiecare din clasele naturale de cetățeni își are locul său natural în societate, loc căruia îi aparține și pentru care este în mod firesc adaptată; el a încercat să interpreteze după principii similare și lumea corpurilor fizice și a diferitelor lor clase sau genuri. Greutatea corpurilor grele, cum sînt pietrele sau pămîntul, și tendința lor de a cădea, ca și tendința aerului și a focului de a se înălța, el a încercat să le explice prin supoziția că ele tind să-și păstreze sau să-și redobîndească locul ce-l ocupă în mod firesc genul lor. Pietrele și pămîntul cad pentru că tind spre locul unde se află majoritatea pietrelor și a pămîntului și unde se cuvine să fie conform cu dreapta rînduială a naturii. Aerul și focul se înălță pentru că ele tind să fie acolo unde sînt focul și, aerul (corpurile cerești), și unde se cuvine să fie, conform cu dreapta rînduială a naturii.¹⁴ Această teorie a mișcării era atrăgătoare pentru zoologul Aristotel; ea se combină ușor cu teoria cauzelor finale și permite explicarea oricărei mișcări ca fiind analogă cu pasul grăbit al cailor dornici să se întoarcă în grajdurile lor. El a dezvoltat de aici faimoasa sa teorie a *locurilor naturale*. Orice lucru, dacă e scos din locul său natural, are tendința firească de a se întoarce la el.

în pofida anumitor modificări, versiunea aristotelică a esențialismului lui Platon prezintă doar deosebiri neimportante. Aristotel, firește, insistă că, spre deosebire de Platon, el nu concepe Formele sau Ideile ca existînd separat de lucrurile sensibile. Dar această deosebire, în măsura în care e importantă, este strîns legată de adaptarea operată în teoria schimbării. Pentru că unul din elementele principale ale teoriei lui Platon este că el e silit să considere Formele sau esențele sau originalele (sau genitorii) ca existînd anterior lucrurilor sensibile și deci separate de acestea, care se îndepărtează din ce în ce mai mult de ele. Aristotel gîndește lucrurile sensibile ca mișcîndu-se spre scopurile sau cauzele lor finale, pe care le identifică¹⁵ cu Formele sau esențele lor. Iar ca biolog, el presupune că lucrurile sensibile poartă în mod potențial în ele semințele, pentru a spune așa, ale stărilor lor finale, ale esențelor lor. Aici rezidă unul din motivele pentru care el poate să spună că Forma sau esența este *în* lucru, și nu, așa cum spunea Platon, anterioară sau exterioară lucrului. Pentru Aristotel, orice mișcare sau schimbare înseamnă realizarea (sau „actualizarea”) anumitor potențialități inerente esenței

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 13

unui lucru.¹⁶ Este, bunăoară, o potențialitate esențială a unei bucăți de lemn de a pluti pe apă sau de a putea să ardă; aceste potențialități rămîn inerente esenței sale chiar și dacă niciodată nu ar pluti și nu ar arde. Dacă însă plutește sau arde, ea realizează o potențialitate și prin aceasta se schimbă sau se mișcă. Așadar, esența, care cuprinde toate potențialitățile unui lucru, este ca un fel de sursă internă a schimbării sau mișcării acestuia. Această esență sau Formă aristotelică, această cauză „formală” sau „finală” este, deci, practic identică cu

„natura” sau „sufletul” din filozofia lui Platon; identificare coroborată de Aristotel însuși. „Natura — scrie el¹⁷ în *Metafizica* — aparține aceleiași clase ca potențialitatea; pentru că ea este un principiu al mișcării inerent lucrului însuși.” Pe de altă parte, el definește sufletul drept „prima entelehie a unui corp viu”, și cum „entelehia”, la rîndul ei, este explicată ca fiind Forma, sau cauza formală, considerată ca forță motrice¹⁸, revenim, cu ajutorul acestui aparat terminologic oarecum complicat, la punctul de vedere inițial al lui Platon: că sufletul sau natura este ceva înrudit cu Forma sau Ideea, dar inerent lucrului și fiind principiul de mișcare al acestuia. (Atunci cînd Zeller îl lăuda pe Aristotel pentru „utilizarea precisă și dezvoltarea cuprinzătoare a unei terminologii științifice”¹⁹, cred că trebuie să fi simțit oarecare jenă folosind cuvîntul „precisă”; în ce privește caracterizarea de „cuprinzătoare”, pe aceasta trebuie s-o admitem, după cum trebuie admis și faptul deplorabil că Aristotel, prin utilizarea acestui jargon complicat și oarecum pretențios, i-a fascinat pe mulți, pe prea mulți filozofi; în așa măsură încît, după cum spune Zeller, „a trasat pentru mii de ani calea filozofiei”). Aristotel, care a fost un istoric de tip mai enciclopedic, n-a avut nici o contribuție directă la istoricism. El a aderat la o versiune mai restrînsă a teoriei platoniciene după care inundațiile și alte catastrofe recurente nimicesc din cînd în cînd specia umană, lăsînd doar o mîină de supraviețuitori²⁰. Dincolo de aceasta, însă, el nu pare să fi fost interesat de problema tendințelor istorice. În pofida acestui fapt, putem arăta aici cum teoria sa despre schimbare se pretează la interpretări istoriciste și conține toate elementele necesare pentru elaborarea unei pompoase filozofii istoriciste. (Această posibilitate n-a fost exploatată din plin pînă la Hegel.) Putem distinge trei doctrine istoriciste ce decurg direct din esențialismul lui Aristotel. 1) Numai dacă o persoană sau un stat se dezvoltă, și numai pe baza istoriei sale, putem ajunge să *cunoaștem* ceva despre „esența sa

14

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

ascunsă, nedevelopată” (ca să folosim o expresie a lui Hegel)²¹. Mai tîrziu, această doctrină duce, mai întîi, la adoptarea unei metode istoriciste; adică a principiului că nici o cunoaștere a unor entități sau esențe sociale nu poate fi dobîndită altfel decît prin aplicarea metodei istorice, prin studierea schimbărilor sociale. Dar doctrina duce mai departe (mai cu seamă cînd e pusă în legătură cu pozitivismul moral al lui Hegel, care identifică cunoscutul, precum și realul, cu binele) la un cult al Istoriei și la exaltarea ei drept Marea Scenă a Realității și drept Tribunalul Universal al Dreptății. 2) Schimbarea, prin faptul că dezvăluie ceea ce zace ascuns în esența nedevelopată, nu face decît să etaleze esența, potențialitățile. germenii ce erau inerenți de la bun început obiectului supus schimbării. Această doctrină conduce la ideea istoricistă a unei fatalități istorice, a unui destin esențial implacabil; căci, așa cum avea să spună mai tîrziu Hegel²², „ceea ce numim principiu, scop, *destin*” nu este altceva decît „esența ascunsă nedevelopată”. Aceasta înseamnă că tot ceea ce se întîmplă unui om, unei națiuni, unui stat trebuie considerat că emană din esența, din realitatea, din „personalitatea” ce se manifestă în acest om. în această națiune, în acest stat și că poate fi înțeles numai în funcție de această esență sau „personalitate”. „Destinul unui om stă în directă legătură cu propria sa ființă; omul poate, ce-i drept, să încerce să i se împotrivească, dar acest destin este în realitate parte integrantă a propriei sale vieți.” Această formulare (datorată lui Caird²³) a teoriei hegeliene a destinului este în mod evident pandantul istoric și romantic al teoriei aristotelice după care toate corpurile tind spre locurile lor „naturale”. Firește că nu avem de-a face aici decît cu o expresie bombastică a platitudinii că ceea ce i se întîmplă unui om depinde nu numai de împrejurările exterioare ale vieții sale, ci și de el însuși, de modul în care reacționează la aceste împrejurări. Cititorului naiv îi face însă o deosebită plăcere faptul că e în stare să înțeleagă și să simtă adevărul unei înțelepciuni atît de profunde, pentru formularea căreia este nevoie de cuvinte tulburătoare ca „destin” și mai ales „propria sa ființă”. 3) Pentru a deveni reală sau actuală, esența trebuie să se autodesfășoare prin schimbare. Această doctrină capătă mai tîrziu, o dată cu Hegel, următoarea formă²⁴: „Ceea ce ființează doar pentru sine este... simplă potențialitate: ceea ce n-a dobîndit încă Existență... Numai prin activitate Ideea se actualizează.” Așadar, dacă vreau să „dobîndesc Existență” (o dorință, desigur, cum nu se poate mai modestă), trebuie

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 15

să-mi afirm personalitatea”. Această teorie, ce se bucură încă de • opularitate, duce, după cum Hegel își dă bine seama, la o nouă

ustificare a teoriei sclavajului. Pentru că autoafirmarea înseamnă²⁵.

:itrucit e vorba de relațiile unui individ cu alții, încercarea de a-i domina pe aceștia. într-adevăr, Hegel arată că toate relațiile personale pot fi astfel reduse la relația fundamentală dintre stăpîn și sclav, de dominație și supunere. Fiecare trebuie să năzuiască să se afirme și „să-și arate superioritatea, iar cine nu posedă firea, curajul și capacitatea generală de a-și păstra independența, trebuie redus la starea de robie. Această fermecătoare teorie a relațiilor personale își are, firește, corespondentul în teoria hegeliană a relațiilor internaționale. Națiunile trebuie să se afirme pe Scena Istoriei; este de datoria lor să încerce să domine Lumea.

Toate aceste ample consecințe istoriciste, despre care vom vorbi dintr-un unghi diferit în capitolul următor, au dormitat, „ascunse și nedevelopate”, timp de peste douăzeci de secole, în esențialismul lui Aristotel.

Aristotelismul a fost mai fertil și mai promițător decît își dau seama majoritatea admiratorilor săi.

II

Principala primejdie ce amenință filozofia noastră. în afară de lenea și imprecizia gîndirii, este spiritul ei scolastic, ...care tratează ceea ce este vag ca și cum ar fi precis...

F. P. RAMSEY

Iată-ne ajunși într-un punct din care am putea proceda fără zăbavă la o analiză a filozofiei istoriciste a lui Hegel sau, cel puțin, la scurtele comentarii privitoare la ceea ce s-a petrecut în răstimpul dintre Aristotel și Hegel și la apariția creștinismului, comentarii ce vor forma secțiunea a III-a, finală, a prezentului capitol. În chip de digresiune, totuși, voi discuta, mai întâi, despre o problemă mai tehnică: despre *metoda esențialistă a definițiilor* a lui Aristotel.

Problema definițiilor și a „semnificației termenilor” nu are de-a face în mod direct cu istoricismul. Această problemă a constituit însă o inepuizabilă sursă de confuzie, precum și sursa aceluia gen aparte de verbiaj care, atunci când s-a combinat, în mintea lui Hegel, cu istoricismul, a dat naștere acelei boli intelectuale contagioase din epoca noastră, pe care eu o numesc *filozofie oraculară*. Ea este

16

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

totodată sursa cea mai importantă a influenței intelectuale din păcate încă dominante a lui Aristotel, a acelei scolastici verbale și găunoase ce bîntuie nu numai Evul Mediu, ci și propria noastră filozofie contemporană; căci pînă și o filozofie de dată foarte recentă, cum este cea a lui L. Wittgenstein²⁶, suferă, după cum vom vedea, de influența ei. Dezvoltarea gândirii de la Aristotel încoace ar putea fi rezumată, cred, spunînd că fiecare disciplină, cîtă vreme s-a folosit de metoda aristotelică a definiției, a rămas blocată într-o stare de verbiaj găunos și de scolastică sterilă, și că gradul în care diferitele științe au izbutit să facă progrese a depins de măsura în care au izbutit să se debaraseze de această metodă esențialistă. (Iată și motivul pentru care „știința socială” pe care noi o cultivăm aparține încă Evului Mediu.) Discuția despre această metodă va trebui să fie oarecum abstractă, din pricina faptului că problema a fost adusă de Platon și de Aristotel într-o stare atît de încîlcită, iar influența lor a dat naștere la atîtea prejudecăți adînc înrădăcinate, încît perspectivele de a le înlătura nu par din cale afară de strălucite. Cu toate acestea însă poate că nu va fi lipsit de interes să analizăm sursa unei confuzii atît de mari și a verbiajului ce a însoțit-o.

Aristotel îl urmează pe Platon în a distinge între *cunoaștere* și *opinie*.²¹ Cunoașterea, sau știința, poate fi, după Aristotel, de două feluri: demonstrativă și intuitivă. *Cunoașterea demonstrativă* este de asemenea cunoaștere a „cauzelor”. Ea constă din enunțuri ce pot fi demonstrate — concluziile — împreună cu demonstrațiile lor silogistice (care în „termenii lor medii” evidențiază „cauzele”). *Cunoașterea intuitivă* constă în sesizarea „formeî indivizibile”, a esenței sau a naturii esențiale a unui lucru (dacă acesta este „îmediat” în sensul identității dintre „cauza” sa și natura sa esențială); ea constituie sursa originară a oricărei științe, întrucît sesizează premisele de bază, inițiale, ale tuturor demonstrațiilor.

Aristotel a avut, fără îndoială, dreptate să insiste că nu trebuie să încercăm să dovedim sau să demonstrăm *toată* cunoașterea noastră. Orice demonstrație pornește de la anumite premise; prin urmare, demonstrația ca atare, adică derivarea din premise, nu poate stabili niciodată în chip definitiv adevărul vreunei concluzii, ci poate doar să învedereze că *dacă* premisele sînt adevărate, atunci nu se poate să nu fie adevărată și concluzia. Dacă am cere ca și premisele, la rîndul lor, să fie dovedite, n-am face decît să deplasăm problema adevărului cu un pas înapoi, la un alt set de premise, și așa mai

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 17

departe la infinit. Tocmai pentru a evita o asemenea regresie la infinit (cum se exprimă logicienii) Aristotel a susținut că trebuie să admitem că există premise ce sînt indubitabil adevărate și care nu au nevoie de nici o demonstrație; pe acestea el le numea „premise de bază”. Dacă n-avem nimic de obiectat metodelor prin care se derivă concluzii din premisele de bază, am putea spune, după Aristotel, că întreaga cunoaștere științifică este cuprinsă în premisele de bază și că ea ar fi în stăpînirea noastră dacă am putea obține o listă enciclopedică a premiselor de bază. Cum să ajungem însă la aceste premise de bază? Asemenea lui Platon, Aristotel credea că toată cunoașterea o putem obține, în cele din urmă, printr-un gen de intuiție intelectuală a esențelor lucrurilor. „Putem cunoaște un lucru numai cunoscîndu-i esența” — scria Aristotel²⁸ — și „a cunoaște un lucru înseamnă a-i cunoaște esența”. O „premisă de bază” nu este, după el, altceva decît un enunț ce descrie esența unui lucru. Or, un atare enunț este tocmai ceea ce el numește²⁹ o definiție. Ca atare, *toate „premisele de bază ale demonstrațiilor” sînt definiții*.

Cum arată o definiție? Un exemplu de definiție ar fi „cățelușul e un cîine tînăr”. Subiectul unei asemenea propoziții-definiții, termenul „cățeluș”, se cheamă *termenul de definit* (sau *termenul definit*); cuvintele „cîine tînăr” se cheamă *formula definitorie*. De regulă, formula definitorie este mai lungă și mai complicată — uneori mult mai lungă și mai complicată — decît termenul definit. Aristotel consideră³⁰ termenul de definit ca pe un nume al esenței lucrului, iar formula definitorie ca fiind descrierea acelei esențe. Și insistă că formula definitorie trebuie să dea o descriere exhaustivă a esenței sau a proprietăților esențiale ale lucrului respectiv; astfel, enunțul „Cățelușul e un patruped”, deși adevărat, nu constituie o definiție satisfăcătoare, deoarece nu epuizează ceea ce s-ar putea numi esența cățelușului, ci este adevărat și despre un cal; tot așa, un enunț de felul „Cățelușul este maro”, deși poate fi adevărat despre unii cățeluși, nu este adevărat despre toți, iar ceea ce el descrie nu este o proprietate esențială a termenului definit, ci una doar accidentală, întrebarea cea mai dificilă este însă: cum ajungem la definiții sau premise de bază și cum putem fi siguri că sînt corecte, așadar că n-am greșit, că n-am intuit în mod eronat esența. Deși Aristotel nu se pronunță foarte clar asupra acestui punct³¹, nu prea sînt motive de îndoială că și în această privință el îl urmează îndeaproape pe Platon. Acesta susținuse³² că putem cunoaște

Ideile printr-un gen de

intuiție intelectuală infailibilă: adică, putem să le vizualizăm sau să le privim cu „ochiul minții” noastre, proces pe care el îl concepea ca fiind analog vederii, dar dependent numai de intelect, cu excluderea oricărui element ce ar depinde de simțurile noastre. Punctul de vedere aristotelic e mai puțin radical și mai puțin inspirat decât cel al lui Platon, dar pînă la urmă revine la același lucru³³. Pentru că deși afirmă că la definiție ajungem numai după ce am efectuat numeroase observații, el admite că experiența senzorială nu sesizează prin ea însăși esența universală și că, deci, nu poate determina pe deplin o definiție. Ulterior el pur și simplu postulează că posedăm o intuiție intelectuală, o facultate mintală sau intelectuală care ne permite să surprindem în mod infailibil esențele lucrurilor și să le cunoaștem. Și mai postulează, tot așa, că o dată ce am cunoscut o esență pe cale intuitivă, trebuie să fim capabili să o descriem și deci să o definim. (Argumentele pe care le aduce în *Analiticele secunde* în sprijinul acestei teorii sînt surprinzător de slabe. Ele se reduc la ideea că premisele de bază nu pot fi cunoscute pe cale demonstrativă, pentru că aceasta ar duce la o regresie la infinit și că premisele de bază trebuie să fie cel puțin la fel de adevărate și de certe cum sînt concluziile întemeiate cu ajutorul lor. „Rezultă de aici — scrie el — că nu poate exista cunoaștere demonstrativă a premiselor prime; și cum nimic decât intuiția intelectuală nu poate fi mai adevărată decât cunoașterea demonstrativă, rezultă că intuiția intelectuală este cea care sesizează premisele de bază.” în *De Animă* și în partea teologică a *Metafizicii* găsim o argumentare ceva mai consistentă; pentru că aici avem o *teorie* a intuiției intelectuale — că ea intră în contact cu obiectul său, cu esența, ba chiar devine una cu obiectul său. „Cunoașterea actuală este identică cu obiectul său.”)

Rezumînd această scurtă analiză, putem da. cred. o descriere corectă a idealului aristotelic de cunoaștere perfectă și completă, spunînd că în concepția sa scopul ultim al oricărei cercetări îl reprezintă întocmirea unei enciclopedii ce ar cuprinde definițiile intuitive ale tuturor esențelor, adică numele acestora împreună cu formulele lor definitorii; și că el vedea progresul cunoașterii în înghesgarea treptată a unei atare enciclopedii, în extinderea ei și în umplerea lacunelor din ea, urmate, firește, de derivarea silogistică din ea a „întregului corp de fapte” ce constituie cunoașterea demonstrativă.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 19

Nu poate încăpea îndoială că toate aceste idei esențialiste se află în cel mai puternic contrast cu metodele științei moderne. (Am în vedere aici științele empirice, și nu, să zicem, matematica pură.) Întîi de toate, deși în știință facem tot ce ne stă în putință pentru a afla adevărul, sîntem conștienți de faptul că nu putem fi niciodată siguri că l-am descoperit. Am învățat, din numeroasele decepții înregistrate în trecut, că nu trebuie să ne așteptăm la rezultate definitive. Și am mai învățat să nu ne mai simțim dezamăgiți cînd teoriile noastre științifice ajung să fie infirmate; pentru că în majoritatea cazurilor putem să determinăm cu multă siguranță, în cazul a două teorii rivale, care este mai bună. Ca atare, putem să știm că progresăm: iar cunoașterea acestui fapt constituie pentru cei mai mulți dintre noi o consolare pentru iluzia pierdută a adevărului ultim și a certitudinii. Cu alte cuvinte, știm că teoriile noastre științifice trebuie totdeauna să rămînă ipoteze, dar că, în multe cazuri importante, putem stabili dacă o ipoteză nouă este superioară sau nu unca vechi. Căci dacă cele două ipoteze sînt diferite, ele vor conduce la predicții diferite, care adesea pot fi testate experimental: iar pe baza unui asemenea experiment crucial putem descoperi uneori că noua teorie duce la rezultate satisfăcătoare, acolo unde cea veche eșuează. Putem spune, astfel, că în căutarea adevărului noi am înlocuit certitudinea științifică cu progresul științific. Iar această viziune asupra metodei științifice este coroborată de dezvoltarea științei. Pentru că știința nu se dezvoltă prin treptată acumulare enciclopedică de informație esențială, cum considera Aristotel, ci printr-o metodă mult mai revoluționară; ea progresează prin idei îndrăznețe (cum a fost ideea că Pămîntul nu e plat, sau că „spațiul metric” nu e plat) și prin răsturnarea celor vechi.

Dar această viziune asupra metodei științifice înseamnă³⁴ că în știință nu există „cunoaștere”. În sensul în care Platon și Aristotel înțelegeau acest cuvînt, adică în sensul care implică adevăruri ultime: în știință nu avem niciodată temeiuri suficiente pentru a crede că am ajuns la adevăr. Ceea ce în mod obișnuit numim „cunoaștere științifică” nu este, de regulă, cunoaștere în acest sens. ci este informație referitoare la diferitele ipoteze aflate în competiție și la modul în care ele au făcut față diferitelor teste: este. pentru a ne exprima în limbajul lui Platon și Aristotel. informație cu privire la cea mai recentă și mai bine testată „*opinie*” științifică. Această viziune mai înseamnă că în știință (exceptînd, firește, matematica

20

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

pură și logica) nu avem demonstrații. În științele empirice, singurele care ne pot furniza informație despre lumea în care trăim, nu intervin demonstrații, dacă prin „demonstrație” înțelegem un raționament ce stabilește o dată pentru totdeauna adevărul unei teorii. (În schimb, pot să intervină respingeri ale unor teorii științifice.) Pe de altă parte, matematica pură și logica, unde sînt posibile demonstrații, nu ne dau informații despre lume, ci dezvoltă doar mijloacele pentru descrierea ei. Putem spune, deci (așa cum am arătat în altă parte)³⁵: „în măsura în care enunțurile științifice se referă la lumea experienței, ele trebuie să fie refutabile; iar în măsura în care sînt irefutabile, ele nu se referă la lumea experienței.” Dar în timp ce demonstrația nu joacă nici un rol în științele empirice, cu raționamentul lucrurile stau altfel³⁶; într-adevăr, rolul acestuia este la fel de important ca și cel al observației și al experimentului.

Rolul definițiilor, cu deosebire în știință, este și el cu totul diferit de cum îl concepea Aristotel. Acesta susținea că într-o definiție noi fixăm mai întîi o esență — dîndu-i, eventual, un nume — iar apoi o descriem cu ajutorul

formulei definitorii: întocmai cum într-o propoziție obișnuită, ca „Acest cățeluș este maro”, fixăm mai întâi un anumit lucru spunând „acest cățeluș” iar apoi îl descriem ca fiind „maro”. Și mai susținea că descriind în felul acesta esența vizată prin termenul de definit, determinăm sau explicăm totodată *semnificația*³⁷ termenului. În consecință, definiția poate să răspundă dintr-o dată la două întrebări strâns legate între ele. Una sună „Ce este cutare?”, de exemplu „Ce este cățelușul?”; adică cere să fie descrisă esența denotată prin termenul definit. Cealaltă sună „Ce înseamnă cutare?”, de exemplu „Ce înseamnă «cățeluș»?”; ea cere informație despre semnificația unui termen (și anume, a termenului care denotă esența). În contextul de față nu este necesar să distingem între aceste două întrebări; mai degrabă este important să sesizăm ce anume au în comun; în mod special țin să atrag atenția asupra faptului că ambele *întrebări le ridică termenul ce stă, în cadrul definiției, în partea stînga și că ambele capătă răspuns prin formula definitorie ce stă în partea dreaptă*. Faptul acesta caracterizează concepția esențialistă, de care metoda științifică de definire diferă în mod radical.

Putem spune că în timp ce interpretarea esențialistă citește o definiție „normal”, adică *de la stînga la dreapta, o definiție, așa cum este folosită în mod normal în știința modernă, trebuie citită dinspre*

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 2

coadă spre cap, adică de la dreapta la stînga; pentru că ea începe cu formula definitorie și cere o scurtă denumire care să i se atașeze. Astfel, punctul de vedere științific asupra definiției „Cățelușul e u' cîine tînăr” ar fi că ea dă un răspuns la întrebarea „Cum vom numi un cîine tînăr?” și nu la întrebarea „Ce este cățelușul?”. (Întrebările de genul „Ce esfe viața?” sau „Ce esfe gravitația?” nu joacă nici un rol în știință.) Utilizarea științifică a definițiilor, caracterizată prin abordarea lor „de la dreapta la stînga” poate fi numită interpretare *nominalistă* a lor, opusă interpretării aristotelice sau *esențialiste*.³⁸ În știința modernă nu intervin decît³⁹ definiții nominaliste, adică adoptări de simboluri sau denumiri abreviate menite să permită o exprimare mai concisă. De unde se poate vedea imediat că definițiile *nu* joacă un rol prea important în știință. Pentru că simbolurile abreviate pot, firește, oricînd să fie înlocuite prin expresiile mai lungi, formulele definitorii, pe care le înlocuiesc. În unele cazuri limbajul nostru științific ar deveni astfel foarte greoi, cauzînd risipă de timp și de hîrtie. Niciodată însă nu s-ar pierde prin aceasta nici un dram de informație factuală. „Cunoașterea științifică”, în sensul în care termenul acesta poate fi adecvat utilizat, n-ar avea nimic de suferit dacă am elimina toate definițiile; operația «-ar repercuta doar asupra limbajului, care nu și-ar pierde precizia⁴⁰, ci doar concizia. (Nu vreau nicidecum să spun prin aceasta că în știință n-ar putea să se ivească o presantă nevoie practică de a introduce definiții, în scopuri de abreviere.) Între acest punct de vedere asupra rolului jucat de definiții și punctul de vedere aristotelic, contrastul e cum nu se poate mai profund. Pentru că definițiile esențiale ale lui Aristotel sînt principii din care ar urma să fie derivată întreaga noastră cunoaștere; așadar, în ele este cuprinsă toată cunoașterea noastră; și ele servesc pentru a substitui unei formule scurte una lungă. Dimpotrivă, definițiile științifice sau nominaliste nu cuprind nici un fel de cunoaștere, nici măcar „opinie”; ele nu fac altceva decît să introducă noi denumiri arbitrare ce prezintă avantajul conciziei; ele fac posibilă o exprimare mai economică.

În practică, aceste denumiri sînt de cea mai mare utilitate. Pentru a ne da seama de acest lucru, e de-ajuns să ne gîndim la imensele dificultăți ce ar apărea dacă un bacteriolog, ori de cîte ori ar vorbi despre o anumită specie de bacterii, ar fi nevoit să repete întreaga ei descriere (inclusiv procedeele de colorare etc, cu ajutorul cărora ea e deosebită de alte specii asemănătoare). Iar printr-o consi-

22

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

deratăe similară putem înțelege și de ce se uită atît de frecvent, chiar și de către oamenii de știință, faptul că definițiile științifice trebuie citite „de la dreapta la stînga”, după cum am explicat ceva mai sus. Explicația ține de faptul că majoritatea oamenilor, cînd studiază pentru prima dată o știință, să zicem bacteriologia, trebuie să se preocupe să afle semnificațiile tuturor acestor noi termeni tehnici pe care îi întîlnesc. Așa se face că realmente ei *învăță* definiția „de la stînga la dreapta”, substituind, ca și cum ar fi vorba de o definiție esențialistă, o expresie foarte lungă uneia foarte scurte. Dar aceasta nu este decît un accident psihologic, iar un profesor sau autor de manuale poate să procedeze cu totul altfel; el poate să introducă un termen tehnic după ce s-a ivit nevoia unui astfel de termen.⁴¹

Pînă aici am încercat să arăt că utilizarea științifică sau nominalistă a definițiilor este total diferită de metoda esențialistă a definițiilor propusă de Aristotel. Se poate face însă mai mult: se poate arăta că viziunea esențialistă asupra definițiilor este pur și simplu de nesusținut. Spre a nu lungi peste măsură această digresiune⁴², mă voi limita la critica a numai două doctrine esențialiste: două doctrine importante pentru faptul că unele școli moderne influente se bazează încă pe ele. Una este doctrina ezoterică a intuiției intelectuale, iar cealaltă, doctrina extrem de populară după care, dacă vrem să fim preciși, „trebuie să ne definim termenii”.

Aristotel socotea, urmîndu-l într-aceasta pe Platon, că noi posedăm o facultate, intuiția intelectuală, cu ajutorul căreia putem vizualiza esențe și putem descoperi care este definiția corectă. Mulți esențialiști moderni au preluat această doctrină. Alți filozofi, urmîndu-l pe Kant, susțin că nu posedăm o asemenea facultate. Opinia mea este că putem admite, fără ezitare, că posedăm ceva ce ar putea fi descris drept „intuiție intelectuală”; sau, mai precis, că unele din experiențele noastre intelectuale pot fi descrise în acest fel. Despre orice persoană care „înțelege” o idee, sau un punct de vedere, sau o metodă aritmetică, spre exemplu înmulțirea, în sensul că „s-a familiarizat cu ea”, se poate spune că a înțeles în mod intuitiv lucrul respectiv. Or, există nenumărate experiențe intelectuale de acest fel. Pe de altă parte însă aș vrea să subliniez că aceste experiențe, oricît de importante ar putea fi pentru străduințele noastre științifice, nu pot servi niciodată la stabilirea adevărului unei idei sau teorii, oricît de puternic

ar putea simți cineva, intuitiv, că aceasta trebuie să fie adevărată sau că este „evidentă prin ea însăși”⁴³.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE

Asemenea intuiții nu pot servi nici măcar ca argument, deși ne pot încuraja să căutăm argumente. Pentru că altcineva poate să aibă o intuiție la fel de irezistibilă că aceeași teorie este falsă. Drumul științei este pavat cu teorii abandonate despre care anterior se socotise că sînt evidente prin ele însele; Francis Bacon, de exemplu, îi persifla pe cei ce negau adevărul evident că soarele și aștrii se rotesc în jurul Pămîntului. aflat, evident, în repaus. Fără îndoială că intuiția joacă un mare rol în viața unui om de știință, întocmai ca și în viața unui poet. Ea îl conduce la descoperiri. Dar ea poate la fel de bine să-l conducă și la eșecuri. Oricum, ea rămîne totdeauna, ca să spunem așa, o chestiune a sa personală. Știința nu întreabă cum a ajuns un cercetător la ideile sale, ea este interesată doar de argumente pe care oricine le poate testa. Marele matematician Gauss a descris odată cît se poate de bine această situație prin exclamația: „Am ajuns la un rezultat: dar încă nu știu cum se ajunge la el.” Toate acestea se aplică, firește, doctrinei aristotelice privind intuirea intelectuală a așa-numitelor esențe⁴⁴, doctrină propagată mai tîrziu de Hegel, iar în zilele noastre de E. Husserl și de numeroșii săi elevi. Din cele spuse se vede că „intuirea intelectuală a esențelor”, sau „fenomenologia pură”, cum o numește Husserl, nu este nici metoda științei, nici a filozofiei. (Mult disputata chestiune dacă este vorba de o invenție nouă, după cum cred fenomenologii puri, ori numai de o versiune a cartezianismului sau a hegelianismului, poate fi decisă foarte simplu: este vorba de o versiune a aristotelismului.) Cea de-a doua doctrină pe care vreau s-o spun criticii prezintă legături și mai importante cu concepțiile moderne; și ea privește în mod special problema verbalismului. Începînd de la Aristotel, este știut de mai toată lumea că nu putem demonstra toate enunțurile, că o asemenea încercare este sortită eșecului pentru că n-ar genera decît o regresie la infinit a demonstrațiilor. Numai că nici Aristotel⁴⁵, nici, după cît se pare, mulți dintre autorii moderni nu par a-și da seama că tentativa analoagă de a defini semnificația tuturor termenilor noștri generează inevitabil, în același fel, o regresie la infinit a definițiilor. Următorul pasaj din cartea lui Crossman *Plato To-Day* este caracteristic pentru un punct de vedere împărtășit în mod implicit de mulți filozofi contemporani de renume, spre exemplu de Wittgenstein⁴⁶: „... dacă nu cunoaștem cu precizie semnificațiile cuvintelor pe care le folosim, nu putem discuta nimic cu folos. Majoritatea raționamentelor zadarnice cu care ne irosim

24

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

timpul se datoresc în mare parte faptului că fiecare dintre noi asociază propriile lui semnificații vagi cuvintelor pe care le folosim și își închipuie că oponenții săi le folosesc cu aceleași sensuri. Dacă ne-am defini de la început termenii, am putea purta discuții mult mai profitabile. E de-ajuns să parcurgem publicațiile cotidiene pentru a observa că propaganda (corespondentul modern al retoricii) își datorește succesul în bună parte confuziilor de care suferă semnificația termenilor. Dacă politicienii ar fi obligați prin lege să definească fiecare din termenii pe care vor să-i folosească, ei ar pierde mult din priza pe care o au la public, cuvîntările lor ar fi mai scurte, iar multe dintre dezacordurile ce există între ei s-ar observa că sînt pur verbale.” Acest pasaj este foarte caracteristic pentru una din prejudecățile pe care le datorăm lui Aristotel — prejudecata că limbajul poate fi făcut mai precis prin folosirea definițiilor. Să examinăm dacă lucrul acesta poate fi realmente înfăptuit. Mai întîi, putem observa clar că dacă „politicienii” (sau indiferent cine), „ar fi obligați prin lege să definească fiecare din termenii pe care vor să-i folosească”, discursurile lor nu ar deveni mai scurte, ci infinit de lungi. Pentru că o definiție nu poate să statorească semnificația unui termen, întocmai cum o derivare logică⁴⁷ nu poate să statorească adevărul unui enunț; ambele nu pot decît să deplaseze problema înapoi. Derivarea deplasează problema adevărului înapoi la premise, iar definiția deplasează problema semnificației înapoi la termenii definitorii (adică la termenii ce intră în alcătuirea formulei definitorii). Aceștia însă, din multiple motive⁴⁸, vor fi probabil la fel de vagi și de generatori de confuzie ca și termenii de la care am pornit; și, în orice caz, vom fi în situația de a trebui să-i definim și pe ei, la rîndul lor; ceea ce ne duce la alți termeni, ce se cer și ei definiți. Și așa mai departe, la infinit. După cum se vede, cerința de a defini toți termenii de care ne servim este la fel de nelalocul ei ca și cerința de a demonstra toate enunțurile pe care le facem. Critica aceasta ar putea să pară, la prima vedere, tendențioasă. Anume, s-ar putea obiecta că ceea ce au în vedere cei care cer definiții este eliminarea ambiguităților de care suferă atît de des termeni ca⁴⁹ „democrație”, „libertate”, „datorie”, „religie” etc; că este, desigur, imposibil să definim toți termenii de care ne servim, dar că e posibil să definim unii din termenii aceștia mai periculoși și să ne mulțumim cu atît; că termenii definitori trebuie pur și

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 25

simplu acceptați, și că deci, după un pas sau doi, trebuie să ne oprim, pentru a evita o regresie la infinit. Această apărare însă nu stă în picioare. E drept că termenii menționați sînt frecvent folosiți în mod abuziv. Ceea ce neg eu este că încercarea de a-i defini ar putea ameliora situația. Cred că, dimpotrivă, n-ar face decît s-o înrăutățească. E clar că prin definirea, fie și o singură dată, a termenilor pe care-i folosesc, lăsînd nedefiniți termenii definitorii, politicienii nu vor dobîndi posibilitatea de a-și scurta discursurile; pentru că a da o definiție esențialistă, adică una care „definește termenii” de care ne servim (spre deosebire de o definiție nominalistă, care introduce noi termeni tehnici) înseamnă, după cum am văzut, a substitui o expresie lungă uneia scurte. În plus, încercarea de a defini termenii n-ar face decît să sporească vaguitatea și confuzia. Căci dat fiind că nu putem

pretinde ca toți termenii definitori să fie, la rîndul lor, definiți, un politician sau un filozof isteț ar putea satisface ușor cerința de a da definiții. Spre exemplu, dacă ar fi întrebat ce înțelege prin „democrație”, el ar putea spune „domnia voinței generale” sau „domnia spiritului poporului”; și pentru că acum a dat o definiție și prin aceasta a satisfăcut cele mai înalte standarde de precizie, nimeni nu va mai cuteza să-l critice. Și într-adevăr, cum ar putea fi criticat, de vreme ce cerința de a defini, la rîndul lor, cuvintele „domnie”, „popor”, „voință” sau „spirit” ne aduce pe calea regresiei la infinit? Așa că oricine ar ezita să formuleze o atare cerință. Dacă însă, cu toate acestea, o asemenea cerință ar fi formulată, ea ar putea fi satisfăcută cu aceeași ușurință. Pe de altă parte, o dispută privitoare la corectitudinea sau la adevărul definiției n-ar putea duce decît la o controversă sterilă privitoare la cuvinte.

Așadar, punctul de vedere esențialist asupra definiției nu rezistă criticii, chiar și dacă nu încearcă, pe urmele lui Aristotel, să stabilească „princiipiile” cunoașterii noastre, mulțumindu-se să ne impună cerința, aparent mai modestă, de a „defini semnificația termenilor de care ne servim”.

Cerința de a vorbi clar și fără ambiguitate este însă, fără doar și poate, foarte importantă și trebuie satisfăcută. Este capabil punctul de vedere nominalist să o satisfacă? Și poate oare nominalismul să evite regresia la infinit?

Poate! Poziția nominalistă nu întîmpină nici o dificultate ce ar corespunde regresiei la infinit. Așa după cum am văzut, știința nu utilizează definiții pentru a determina semnificația termenilor

26

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

săi, ci doar pentru a introduce comode denumiri prescurtate. Și ea nu depinde de definiții; toate definițiile pot fi omise fără ca informația transmisă să aibă ceva de suferit. De aici urmează că în știință *top termenii ele care este realmente nevoie trebuie să fie termeni nedefiniți*. Așa stînd lucrurile, cum procedează științele pentru a fi sigure de semnificațiile termenilor lor? La această întrebare au fost sugerate variate răspunsuri⁵⁰, dar nu cred că vreunul din ele este satisfăcător. Situația pare a fi următoarea. Aris-totelismul și filozofiile înrudite cu el ne-au vorbit atîta timp despre importanța dobîndirii unei cunoașteri precise a semnificației termenilor pe care-i folosim, îneîț toți înclinăm să credem că așa stau lucrurile. Și continuăm să rămînem atașați acestui crez în pofida faptului incontestabil că filozofia, care timp de două milenii s-a arătat mereu preocupată de semnificația termenilor ei, nu numai că este plină de verbalism, ci a rămas în același timp îngrozitor de vagă și de ambiguă, în timp ce o știință cum este fizica, care nu se arată mai deloc preocupată de termeni și de semnificațiile lor, fiind mereu concentrată asupra faptelor, a dobîndit o mare precizie. Trebuie, desigur, să considerăm aceasta drept un indiciu al faptului că, din pricina influenței aristotelice, importanța semnificației termenilor a fost enorm exagerată. Dar că situația semnalată ne indică mai mult de atît. Pentru că această concentrare asupra problemei semnificației nu numai că n-a dus la întronarea preciziei, dar este ea însăși principala sursă a vaguității, ambiguității și confuziei. În știință avem grijă ca enunțurile pe care le facem să nu *depindă* niciodată de semnificația termenilor folosiți. Chiar și atunci cînd se dau definiții pentru termeni, nu încercăm niciodată să derivăm din definiție vreo informație sau să sprijinim pe ea vreo argumentare. Iată de ce în știință termenii nu ne dau multă bătaie de cap. Aici ei nu sînt supraîmpovărați. Încercăm să le atașăm cît mai puțină greutate cu putință. Nu luăm prea în serios „semnificația” lor. Sîntem totdeauna conștienți că termenii pe care-i folosim sînt un pic vagi (pen’u că am învățat să-i folosim numai în aplicații practice), iar precizia o dobîndim nu prin reducerea penumbrei lor de vag, ci mai curînd menținîndu-ne în această penumbră și formulînd cu grijă propozițiile în așa fel, îneîț posibilele nuanțe de semnificație ale termenilor noștri să nu conteze. Acesta e modul în care evităm certurile referitoare la cuvinte.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 27

Concepția după care precizia științei și a limbajului științific depind de precizia termenilor folosiți este, de bună seamă, foarte plauzibilă, dar, cu toate acestea, ea este, cred, o simplă prejudecată. Precizia unui limbaj depinde mai degrabă tocmai de faptul că acesta are grijă să nu-și împovăreze termenii cu sarcina de a fi preciși. Termeni ca „dună de nisip” sau „vînt” sînt cu siguranță foarte vagi. (Cîți centimetri trebuie să aibă înălțimea unei movilite de nisip pentru a putea fi numită „dună”? Cu ce viteză trebuie să se miște aerul pentru a se putea vorbi de „vînt”?) Cu toate acestea, pentru multe din scopurile urmărite de geolog, acești termeni sînt îndeajuns de preciși; iar pentru alte scopuri, cînd este într-adevăr nevoie de un mai mare grad de diferențiere, putem oricînd să spunem „dună avînd înălțimea între un metru și jumătate și zece metri” sau „vînt avînd viteză între 30 și 50 km pe oră”. Situația e analoagă și în științele mai exacte. În măsurătorile fizice, bunăoară, avem totdeauna grijă să specificăm marja de eroare posibilă; iar precizia nu constă în încercarea de a reduce această marjă la zero, sau în a pretinde că ea nu există, ci constă în recunoașterea ei explicită.

Chiar și atunci cînd un termen ajunge să creeze dificultăți, cum s-a întîmplat bunăoară cu termenul „simultaneitate” în fizică, cauza n-a fost imprecizia sau ambiguitatea semnificației, ci o anumită teorie intuitivă care ne-a făcut să împovăram termenul cu prea multă semnificație, sau cu o semnificație prea „precisă”, și nu cu prea puțină. Ceea ce a descoperit Einstein analizînd simultaneitatea a fost că fizicienii, vorbind despre evenimente simultane, făceau o supoziție falsă, care ar fi fost inatacabilă dacă ar fi existat semnale cu viteză infinită. Greșeala fizicienilor nu era de a nu fi asociat termenului nici o semnificație, și nici nu ținea de vreo ambiguitate sau imprecizie a acestuia; ceea ce a descoperit Einstein a fost că eliminarea unei supoziții teoretice, supoziție rămasă pînă atunci neobservată din pricina evidenței sale intuitive, putea să înlătore o dificultate ce se ivise în știință. Prin urmare, ceea ce l-a preocupat de fapt nu a fost o problemă privind semnificația unui termen,

ci una privind adevărul unei teorii. Este foarte puțin probabil că s-ar fi realizat prea mult dacă cineva, pe lângă abordarea unei probleme fizice determinate, s-ar fi apucat să amelioreze conceptul de simultaneitate analizând „semnificația esențială a acestuia”, sau chiar analizând ce „înțeleg realmente” fizicienii atunci când vorbesc de simultaneitate.

28

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Cred că putem învăța din acest exemplu că nu trebuie să încercăm să traversăm punțile înainte de a fi ajuns la ele. Și mai cred că preocuparea pentru chestiuni referitoare la semnificația termenilor, chestiuni cum ar fi vaguitatea sau ambiguitatea lor, nu poate fi nicidecum justificată invocând exemplul lui Einstein. O asemenea preocupare izvorăște mai degrabă din ideea că multe depind de semnificația termenilor pe care-i folosim și că noi operăm cu această semnificație; ceea ce nu poate duce decât la verbalism și scolastică. Din acest punct de vedere, putem critica o doctrină de felul celei a lui Wittgenstein⁵¹, care susține că în timp ce știința investighează chestiuni de fapt, sarcina filozofiei ar fi să clarifice semnificația termenilor, purjând prin aceasta limbajul nostru și eliminând capcanele lingvistice. Pentru vederile acestei școli este caracteristic că nu duc la un lanț de argumente ce s-ar preta la o critică rațională; ceea ce înseamnă că analizele subtile datorate acestei școli⁵² se adresează exclusiv unui îngust cerc ezoteric de inițiați. Acesta pare a sugera că orice preocupare pentru semnificație tinde să ducă la rezultatul care e atât de tipic pentru aristotelism: la scolastică și misticism. Să încercăm să lămurim pe scurt cum au apărut aceste două rezultate tipice ale aristotelismului. Aristotel susține că demonstrația și definiția sînt cele două metode fundamentale de obținere a cunoașterii. În ceea ce privește, mai întâi, doctrina demonstrației, nu se poate nega că ea a dus la nenumărate încercări de a demonstra mai mult decât poate fi demonstrat; filozofia medievală este plină de acest gen de scolastică și tendința s-a perpetuat, pe Continent, pînă la Kant. Critica adusă de Kant tuturor încercărilor de a demonstra existența lui Dumnezeu a provocat reacția romantică a lui Fichte, Schelling și Hegel. Noua tendință a constatat în a renunța la demonstrații, iar o dată cu ele și la orice fel de argumentare rațională. O dată cu romanticii, ajunge la modă un nou gen de dogmatism, atât în filozofie cît și în științele sociale. El ne pune în față sentințele sale, urmînd ca noi să *le acceptăm sau să le refuzăm* fără discuție. Această perioadă romantică de filozofie oraculară, numită de Schopenhauer „epoca imposturii”, este descrisă de acesta în următorii termeni⁵³: „Aici dispare cu totul trăsătura onestității, acea disponibilitate de a întreprinde o cercetare împreună cu cititorul, disponibilitate de care sînt pătrunse scrierile tuturor filozofilor anteriori. Fiecare pagină stă mărturie că acești așa-numiți filozofi nu încearcă să-l învețe ceva pe cititor, ci să-l vrăjească.”

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 29

La un rezultat similar a condus și doctrina aristotelică a definiției. Ea a generat mai întâi o doză considerabilă de pedanterie. Mai târziu însă filozofii au început să simtă că în privința definițiilor nu este loc pentru dispute. În felul acesta, esențialismul nu numai că a încurajat verbalismul, ci a dus și la deziluzii în ceea ce privește raționamentul, adică rațiunea. Scolastică, misticism și dezolare în privința rațiunii — iată cele trei rezultate inevitabile ale esențialismului lui Platon și Aristotel. Iar revolta fățișă a lui Platon împotriva libertății devine, cu Aristotel, o revoltă ascunsă împotriva rațiunii.

Cum știm de la Aristotel însuși, esențialismul și teoria definiției, atunci cînd au fost avansate pentru prima dată, au întîmpinat o puternică opoziție, mai ales din partea lui Antistene, elev al lui Socrate, ale cărui critici par să fi fost dintre cele mai perspicace.⁵⁴ Din păcate, această opoziție a fost înfrîntă. Consecințele acestei înfrîngerii pentru dezvoltarea intelectuală a omenirii au fost cît se poate de nefaste. Despre unele din ele vom discuta în capitolul următor. Cu aceasta închei digresiunea mea, în care am făcut o critică a teoriei platonician-aristotelice a definiției.

III

Mai e oare nevoie să reamintesc faptul că expunerea pe care am făcut-o aici despre Aristotel este cît se poate de fragmentară — mult mai fragmentară decât cea despre Platon? Scopul principal pe care l-am urmărit în aceste expuneri a fost să relev rolul jucat de cei doi în apariția istoricismului și în lupta împotriva societății deschise și să arăt influența lor asupra problemelor proprii noastre epoci — asupra apariției filozofiei oraculare a lui Hegel, părintele istoricismului și al totalitarismului modern. Despre evoluțiile intervenite între Aristotel și Hegel nu vom putea vorbi aici deloc. Căci pentru a le prezenta cît de cît satisfăcător, ar mai fi fost nevoie de cel puțin încă un volum. În cele cîteva pagini cu care închei prezentul capitol voi încerca, în schimb, să indic în ce fel ar putea fi interpretată această perioadă prin prisma conflictului dintre societatea deschisă și cea închisă.

Conflictul dintre speculația platonician-aristotelică și spiritul Marii Generații, a lui Pericle, Socrate și Democrit, poate fi urmărit de-a lungul epocilor. Spiritul acesta a fost păstrat, mai mult sau mai

30

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

puțin pur. În mișcarea cinicilor care, asemenea primilor creștini, predica fraternitatea între oameni, pe care o puneau în legătură cu o credință monoteistă în paternitatea Zeului. Imperiul lui Alexandru, ca și cel al lui August, a fost influențat de aceste idei încolțite pentru prima dată în Atena imperialistă a lui Pericle și mereu stimulate de contactul Occidentului cu Orientul. Este foarte probabil că aceste idei, și poate că și mișcarea cinică însăși, au influențat și apariția creștinismului.

La începuturile lui, creștinismul, asemeni mișcării cinice, se opunea pedantului idealism platonizant și

intelectualismului „cărturarilor”, al învățaților („Tu ai ținut ascunse aceste lucruri celor înțelepți și prudenți și le-ai făcut cunoscute celor fără de învățătură.”) Nu mă îndoiesc că doctrina creștină a fost, în parte, un protest împotriva a ceea ce ar putea fi descris drept platonism ebraic în sens mai larg⁵⁵, a adorației abstracte a lui Dumnezeu și a Cuvântului său. Și a fost cu siguranță un protest împotriva tiiba-lismului ebraic, împotriva tabuurilor rigide și seci ale acestuia, ca și împotriva exclusivismului său tribal ce-și afla expresia, de pildă, în doctrina poporului ales. adică într-o interpretare a divinității drept zeu al tribului. Acest accent puternic pus pe legile tribale și pe unitatea tribală se vedește a fi caracteristic nu atât pentru o societate tribală primitivă, cât pentru o încercare deznădăjduită de a restaura și păstra neschimbate vechile forme de viață tribală: iar în cazul poporului evreu, el pare să se fi născut ca o reacție la impactul cuceririi babiloniene asupra vieții tribale. Alături însă de această mișcare spre o mai mare rigiditate, găsim o altă mișcare, apărută, pesemne, în același timp, și care a produs idei umanitare ce se asemănau cu reacția Marii Generații la disoluția tribalismului grec. Procesul acesta pare a se fi repetat atunci când independența ebraică a fost în cele din urmă nimicită de către Roma. El a dus la o nouă și mai profundă sciziune între aceste două soluții pasibile — revenirea la trib. așa cum acesta era reprezentat de ebraismul ortodox, și umanismul noii secte a creștinilor, care i-a cuprins și pe barbari (sau ne-evrei) ca și pe sclavi. Din *Faptele apostolilor*⁵⁶ putem vedea cât de presante au fost aceste probleme, problema socială ca și cea națională. Același lucru se desprinde și din dezvoltarea poporului evreu; pentru că partea sa mai conservatoare a reacționat la aceeași provocare printr-o altă mișcare, îndreptată spre fixarea și pietrificarea formei lor tribale de viață și

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 31

spre un atașament atât de tenace la „legile” lor, înet s-ar fi bucurat de aprobarea lui Platon. Practic nu încapă îndoială că această mișcare a fost inspirată, aidoma ideilor lui Platon. de un puternic antagonism față de noul crez al societății deschise; în cazul de față. față de creștinism.

Dar paralelismul dintre crezul Marii Generații, în special al lui Socrate, și cel al creștinismului timpuriu merge mai în profunzime. Este neîndoielnic că forța primilor creștini rezida în curajul lor moral: în faptul că refuzau să accepte pretenția Romei „de a avea dreptul să-i silească pe supușii săi să acționeze potrivit conștiinței lor”⁵⁷. Martirii creștini care respingeau dreptul celui puternic de a institui standardele de dreptate au suferit pentru aceeași cauză pentru care a murit și Socrate.

E clar că toate aceste lucruri s-au schimbat foarte mult după ce religia creștină a devenit ea însăși puternică în Imperiul Roman. Se ridică întrebarea dacă această recunoaștere oficială a bisericii creștine (și ulterioara ei organizare după modelul anti-bisericii neoplatonice a lui Iulian Apostolul⁵⁸) n-a fost cumva o abilă manevră politică a puterilor cîrmuitoare. menită să submineze uriașa influență morală a unei religii egalitare — a unei religii pe care ele încercaseră zadarnic să o combată prin forță ca și prin acuzații de ateism și impietate. Cu alte cuvinte, se naște întrebarea dacă nu cumva Roma (îndeosebi după Iulian) a socotit necesar să aplice sfatul lui Pareto „de a exploata sentimentele. în loc să-și irosească energia în eforturi zadarnice de a le nimici”. La această întrebare este greu de răspuns: în mod cert însă ea nu poate fi ocolită apelînd (așa cum face Toynbee⁵⁹) la „simțul istoric care ne avertizează să nu

atribuim” perioadei lui Constantin și a urmașilor săi.....motive ce

sînt anacronic cinice”, adică motive mai consonante cu propria noastră „atitudine occidentală modernă față de viață”. Căci putem întîlni exprimate asemenea motive în mod deschis și „cinic”, sau mai precis, nerușinat. încă din secolul al V-lea a. Chr., de către Critias. liderul Celor Treizeci de Tîrani; iar rostiri similare se pot găsi frecvent în decursul istoriei filozofiei grecești.⁶⁰ Oricum ar sta lucrurile în această privință, nu există motive serioase de a ne îndoii că o dată cu persecutarea de către Justinian a ne-creștinilor. ereticilor și filozofilor (529 p. Chr.) a început epoca întinericului. Biserica a călcat pe urmele totalitarismului platonician-aristotelic. evoluție ce avea să culmineze cu Inchiziția. Teoria inchiziției, în particular.

32 NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

poate fi caracterizată ca pur platoniciană. Ea este formulată în ultimele trei cărți ale *Legilor*, unde Platon arată că este de datori; cîrmuitorilor-păstori să-și păzească turma cu orice preț, păstrînd rigiditatea legilor și îndeosebi a practicii și teoriei religioase, chiar dacă pentru aceasta trebuie să omoare lupul, care altminteri ar putea fi și un om cinstit și onorabil a cărui conștiință, atînsă de boală, nu-i permite, din păcate, să se plece în fața amenințărilor celor puternici.

Este una din caracteristicile reacțiilor la angoasele civilizației din epoca noastră că autoritarismul pretins „creștin” al Evului Mediu a devenit, în anumite cercuri intelectualiste, una din modele cele mai noi ale zilei.⁶¹ Aceasta se datorește, neîndoielnic, nu numai idealizării unui trecut într-adevăr mai „organic” și mai „integrat”, ci și unei reacții explicabile față de agnosticismul modern, care a sporit peste măsură aceste angoase. Oamenii au crezut că Dumnezeu cîrmuiește lumea. Această credință limita responsabilitatea lor. Noua credință, conform căreia ei înșiși sînt cei ce trebuie s-o cîrmuiască, a creat pentru mulți o povară a responsabilității aproape insuportabilă. Toate acestea trebuie recunoscute ca niște realități. Nu mă îndoiesc, totuși, că Evul Mediu, chiar și din punctul de vedere al creștinismului, n-a fost cîrmuit mai bine decît democrațiile noastre occidentale. Pentru că în Evanghelii putem citi că un „cunoscător al legii” i-a cerut întemeietorului creștinismului să-i dea un criteriu după care să poată deosebi între o interpretare adevărată a cuvintelor Sale și una falsă. Iar El a răspuns atunci povestind parabola preotului și a Levitului care, amîndoi. văzînd pe stradă un om rănit și foarte năpăstuit „au trecut pe cealaltă parte a străzii”, pe cînd Samariteanul i-a pansat rănila și s-a îngrijit de nevoile lui materiale.

Această parabolă cred că trebuie să și-o reamintească acei „creștini” care ținesc nu numai după o epocă în care Biserica suprimase libertatea și conștiința, ci și după o epocă în care, sub privirile și cu autoritatea Bisericii, o împilare de nedescris îi aducea pe oameni la deznădejde. În chip de comentariu emoționant la suferința oamenilor din acele vremuri și totodată la simțirea „creștinească” a medievalismului romantic atât de la modă astăzi, care ar vrea să reînvie acele vremuri, putem cita aici un pasaj din cartea lui H. Zinsser *Șobolanii, păduchii și istoria*⁶², unde sînt evocate epidemii de manie a dansului din Evul Mediu, cunoscute sub numele de „dansul Sf. Ioan”, „dansul Sf. Vitus” etc.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 33

(Nu vreau să-l invoc pe Zinsser ca pe o autoritate în istoria Evului Mediu; nici nu e nevoie, deoarece faptele despre care e vorba aici sînt, din cîte știu, incontestabile. Dar comentariile sale au sensibilitatea aparte a samariteanului practic, a unui medic mare și omenos.) „Aceste accese stranii, deși nu s-ar putea spune că erau fără precedent în istorie, deveniseră un lucru obișnuit în timpul și imediat după înspăimîntătoarele nenorociri aduse de Moartea Neagră. În cele mai multe cazuri, maniele dansului nu prezintă nici una din caracteristicile pe care le asociem cu bolile epidemice infecțioase ale sistemului nervos. Ele se asemănau mai degrabă unor *isterii în masă, cauzate de spaimă și de disperare, la niște populații oprimate, înfometate și năpăstuite într-o măsură aproape de neimaginat astăzi*. La calamitățile unui război permanent, ale dezintegrării politice și sociale, se adaugă înfricoșătorul flagel al unei boli mortale, misterioase și de care n-aveau cum să se ferească. Omenirea stătea neajutorată, închisă ca într-o capcană într-o lume de spaime și primejdii de care n-avea cum să se apere. Dumnezeu și diavolul erau concepte vii pentru oamenii acelor zile, loviți de nenorociri despre care ei credeau că le vin din partea unor forțe supranaturale. Pentru cei striviți de năpaste nu exista altă cale de salvare decît refugiu launtric al dereglării mintale care, în împrejurările de atunci, apuca pe fagașul fanatismului religios.” Zinsser continuă apoi prin a trasa anumite paralele între acele evenimente și anumite reacții din epoca noastră în care, spune el, „isteriile economice și politice iau locul celor religioase din timpurile mai vechi”; iar după aceasta, rezumă caracterizarea oamenilor ce au trăit în acele zile de autoritarism ca alcătuind „o populație terorizată și năpăstuită, zdrobită sub presiunea unor privațiuni și pericole aproape incredibile”. Este cazul să ne întrebăm: care atitudine este mai creștinească — una ce ținjește să se întoarcă la „armonia și unitatea neștirbite” ale Evului Mediu, sau una ce dorește să se folosească de rațiune pentru a elibera omenirea de molimi și de oprimare?

Dar cel puțin o parte a Bisericii autoritare din Evul Mediu a izbutit să eticheteze un asemenea umanitarism practic ca fiind „lumesc”, caracteristic „epicureismului” și propriu oamenilor ce nu doresc „decît să se ghiftuiască întocmai ca vitele”. Termenii de „epicureism”, „materialism” și „empirism”, adică filozofia lui Democrit, unul din gînditorii cei mai de seamă ai Marii Generații,

34 NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

au devenit astfel sinonime ale ticăloșiei, în timp ce idealismul tribal al lui Platon și Aristotel era exaltat ca un fel de creștinism de dinaintea lui Cristos. Într-adevăr, imensa autoritate de care se bucură Platon și Aristotel, chiar și în zilele noastre, își are sursa în faptul că filozofia lor a fost adoptată de autoritarismul medieval. Nu trebuie uitat însă că, în afara taberei totalitare, faima lor a supraviețuit influenței lor practice asupra vieților noastre. Știința și morală lui Democrit, în schimb, trăiesc încă în noi, chiar dacă numele său este rareori amintit.

Capitolul 12

Hegel și noul tribalism

Filozofia lui Hegel a fost... o investigație atît de profundă a gîndirii, încît a rămas în cea mai mare parte neinteligibilă...

J. H. STIRLING

I

Hegel, sursa tuturor istoricismelor contemporane, a fost un urmaș direct al lui Heraclit, Platon și Aristotel. El a izbutit lucruri dintre cele mai miraculoase. Pentru puternica metodă dialectică a unui logician de asemenea talie era o joacă de copil să scoată iepuri fizici reali din jobenuri pur metafizice. Astfel, pornind de la *Timaios*-*l* lui Platon, cu mistica numărului dezvoltată în el, Hegel a reușit să „demonstreze” prin metode pur raționale (la 114 ani după *Principia* lui Newton) că planetele se mișcă în mod necesar după legile lui Kepler. A realizat chiar¹ deducerea poziției efective a planetelor, dovedind astfel că între Marte și Jupiter nu putea fi situată nici o planetă (din nefericire, nu luase cunoștință de faptul că o asemenea planetă fusese descoperită cu cîteva luni mai înainte). Într-un mod similar, a dovedit că magnetizarea fierului duce la creșterea greutateii acestuia, că teoria newtoniană a inerției și cea a gravitației se *contrazic* între ele (nu putea, desigur, să prevadă că Einstein avea să arate *identitatea* masei inerțiale cu cea gravifică) și multe alte lucruri de acest fel. Faptul că o metodă filozofică avînd virtuți atît de surprinzătoare a fost luată în serios nu poate fi explicat decît parțial prin starea de înapoiere a științelor naturii din Germania de atunci. Căci adevărul e, cred, că la început n-a fost cu adevărat luată în serios de oamenii serioși (ca Schopenhauer sau J. F. Fries) și în orice caz nu de către acei oameni de știință care, asemenea lui

36 NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Democrit, „preferau să descopere o singură lege cauzală decît să primească regatul Persiei”. Faima lui Hegel au clădit-o cei ce preferă o inițiere rapidă în secretele mai adînci ale acestei lumi laborioasei familiarizări cu procedurile anevoioase ale unei științe care, de altfel, nu putea decît să-i dezamăgească prin incapacitatea sa de a dezvălui toate misterele. Căci ei aveau să descopere curînd că nimic nu putea fi aplicat cu o asemenea ușurință la absolut orice problemă, și în același timp cu o atît de impresionantă (deși doar aparentă) dificultate, cu un succes

atît de rapid și sigur, dar totodată impunător, nimic nu putea fi utilizat atît de ieftin, cu atît de sumară ucenicie și cu atît de puține cunoștințe, în fine că nimic nu făcea impresie științifică atît de spectaculoasă ca *dialectica* hegeliană, această iscusită metodă pusă în locul „sterilei logici formale”. Succesul lui Hegel a marcat începutul „epocii imposturii” (cum a calificat Schopenhauer³ perioada Idealismului german) și al „epocii iresponsabilității” (cum a caracterizat K. Heiden epoca totalitarismului modern); iresponsabilitate mai întîi intelectuală, iar mai apoi. ca urmare a acesteia, și iresponsabilitate morală; începutul unei epoci stăpînite de magia cuvintelor pompoase și de puterea jargonului.

Pentru a-l preveni din capul locului pe cititor să nu ia prea în serios vorbăria bombastică și mistificatoare a lui Hegel. voi cita cîteva din lucrurile uluitoare descoperite de el cu privire la sunet și îndeosebi cu privire la relațiile dintre sunet și căldură. M-am căznit mult să traduc cît mai fidel cu putință această bolboroseală din *Filozofia naturii*⁴ a lui Hegel; el scrie: „§ 302. Sunetul este alternarea dispersiunii specifice particulelor materiale cu negarea acesteia; — idealitate numai *abstractă*, sau, ca să spunem astfel, numai idealitate *ideală* a acestui specific. Alternarea aceasta însă este ea însăși în mod nemijlocit negația subzistenței materiale specifice; negația aceasta este deci idealitatea reală a greutății specifice și a coeziunii — *căldura*. încălzirea corpurilor sonore, ca și a celor lovite, tot așa a celor frecate unul de altul constituie fenomenul căldurii, care se naște, potrivit conceptului, o dată cu sunetul.” Mai sînt oameni care cred încă în sinceritatea lui Hegel, sau care se întreabă încă dacă nu cumva secretul său îl constituie profunzimea, plinătatea gîndului, și nu găunoșenia. I-aș ruga pe aceștia să recitească atent ultima frază — singura inteligibilă — din pasajul reprodus, fiindcă în ea Hegel se dă de gol.

Pentru că, evident, această frază nu înseamnă altceva decît: „încălzirea corpu-

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

37

rilor sonore... este căldură... și deopotrivă sunet.” Se pune întrebarea dacă Hegel s-a autoamăgit, hipnotizat de propriul său jargon dătător de inspirație, sau și-a propus cu nerușinare să amăgească și să fărmece pe alții. Eu sînt convins că răspunsul corect este acesta din urmă, mai ales dacă avem în vedere ceea ce spunea într-una din scrisorile sale. În această scrisoare, datată la cîteva luni înainte de a-și fi publicat *Filozofia naturii*, Hegel se referă la o altă *Filozofie a naturii*, scrisă de fostul său prieten Schelling... „Am avut prea mult de-a face ... cu matematica ... calculul diferențial, chimia — se laudă Hegel în această scrisoare (totul nefiind de fapt decît o mistificare) — ca să mă las vrăjit de vorbăria din *Filozofia naturii*, de această filozofare lipsită de cunoașterea faptelor ... și care *tratează drept idei simple plăsmuiri, și acelea imbecile*.” Iată o caracterizare foarte pertinentă a metodei lui Schelling, adică a acelui mod nerușinat de mistificare pe care Hegel însuși l-a preluat, sau mai degrabă agravat, de îndată ce și-a dat seama că, la un auditoriu potrivit, avea să însemne succes.

Cu toate acestea însă pare improbabil că Hegel ar fi devenit vreodată cea mai influentă figură din filozofia germană dacă n-ar fi avut în spate autoritatea statului prusac. În fapt, el a devenit primul filozof oficial al prusacismului, numit la catedră în perioada „restaurației” feudale de după războaiele napoleoniene. Mai tîrziu, statul i-a sprijinit pe elevii săi (Germania a avut, și are și acum, numai universități controlate de stat), care, la rîndul lor, s-au sprijinit între ei. Și cu toate că în mod oficial majoritatea lor a renunțat la hegelianism, filozofii hegelianizanți au dominat de atunci tot timpul învățămîntul filozofic iar astfel, indirect, și pe cel secundar din Germania. (Dintre universitățile în limba germană, cele din romano-catolica Austrie au rămas în bună parte neatinse, ca niște insule într-o inundație.) După ce a înregistrat un succes atît de formidabil pe continent, hegelianismul n-avea practic cum să nu obțină sprijin în Marea Britanie din partea celor care, gîndindu-se că o mișcare atît de puternică trebuie, pînă la urmă, să aibă ceva de oferit, au început să caute ceea ce Stirling numea *Secretul lui Hegel*.⁵ Ei au fost, firește, atrași de „elevatul” idealism hegelian și de pretențiile acestuia că oferă o morală „elevată”, și trebuie că erau și puțin speriați să nu fie taxați drept imorali de către corul discipolilor; pentru că pînă și niște hegelieni mai modești susțineau⁵ că doctrinele lor sînt „achiziții ce trebuie... mereu recucerite în fața

38

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

asaltului puterilor etern ostile valorilor spirituale și morale”. Unii oameni cu adevărat străluciți (mă gîndesc în principal la Mc Taggart) au depus mari eforturi în direcția gîndirii idealiste constructive, considerabil deasupra nivelului lui Hegel; dar n-au ajuns mult mai departe decît să devină ținte pentru critici la fel de străluciți. Cît despre spațiul extraeuropean, se poate spune că, îndeosebi în ultimii douăzeci de ani, interesul filozofilor pentru Hegel este pe cale de dispariție.

Dar dacă așa stau lucrurile, de ce să ne mai batem capul cu Hegel? Răspunsul e că influența sa a rămas o forță extrem de puternică, în ciuda faptului că oamenii de știință nu l-au luat niciodată în serios și a faptului că (nepunînd la socoteală pe „evoluționiști”⁶) mulți filozofi încep să-și piardă interesul pentru el. Influența lui Hegel și îndeosebi a jargonului său este încă foarte puternică în filozofia morală și socială, ca și în științele sociale și politice (cu singura excepție a economiei). Mai cu seamă filozofii istoriei, ai politicii și ai educației sînt încă în foarte mare măsură dominați de el. În politică aceasta se vedește cel mai drastic în faptul că extrema stîngă marxistă, centrul conservator și extrema dreaptă fascistă își bazează deopotrivă filozofiile lor politice pe Hegel; aripa stîngă înlocuiește războiul dintre națiuni din schema istoricistă a lui Hegel cu războiul dintre clase, extrema dreaptă îl înlocuiește cu războiul dintre rase; dar ambele merg mai mult sau mai puțin conștient pe urmele lui. (Centrul conservator este de regulă mai puțin conștient de îndatorarea sa față de Hegel.)

Cum se poate explica această influență imensă? Intenția mea principală nu este atât să explic acest fenomen, cât să-l combat. Mi-aș îngădui, totuși, câteva sugestii explicative. Dintr-un motiv sau altul, în jurul filozofilor se menține, chiar și astăzi, ceva din atmosfera magicianului. Filozofia este privită ca un lucru straniu și abstrus, ca avînd de-a face cu acele mistere de care se ocupă religia, dar nu într-un fel ce poate fi „dezvăluit pruncilor” sau oamenilor de rînd; ea este considerată prea profundă pentru a fi dezvăluită acestora, este socotită a fi religia și teologia intelectualilor, a celor învățați și înțelepți. Hegelianismul se potrivește admirabil acestor vederi; el este exact ceea ce acest gen de superstiție populară își închipuie că este filozofia. El știe totul despre toate și are pregătit răspunsul la orice întrebare. Și apoi, cine poate fi sigur că acest răspuns nu e adevărat?

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

39

Dar nu acesta este principalul motiv al succesului lui Hegel. Influența sa și necesitatea ca ea să fie combătută vor putea fi, probabil, mai bine înțelese dacă examinăm pe scurt situația istorică generală.

Autoritarismul medieval a început să se dizolve o dată cu Renașterea. Pe continent însă, pandantul său politic, feudalismul medieval, n-a fost primejduit în mod serios înainte de Revoluția franceză. (Reforma n-a făcut decît să-l consolideze.) Lupta pentru societatea deschisă a reînceput abia o dată cu ideile de la 1789; iar monarhiile feudale aveau să simtă curînd gravitatea acestui pericol. Cînd în 1815 partida reacționară a început să-și recîştige puterea în Prusia, ea a avut aprigă nevoie de o ideologie. Hegel a fost desemnat să satisfacă această nevoie și el a făcut-o reînviînd ideile primilor mari dușmani ai societății deschise — Heraclit, Platon și Aristotel. Întocmai cum Revoluția franceză a redescoperit nepieritoarele idei ale Marii Generații și ale creștinismului — libertatea, egalitatea și fraternitatea tuturor oamenilor, așa a redescoperit Hegel ideile platoniciene ce stau în spatele revoltei perene împotriva libertății și a rațiunii. Hegelianismul este renașterea tribalismului. Semnificația istorică a lui Hegel se poate degaja din faptul că el reprezintă, oarecum, „veriga lipsă” dintre Platon și forma modernă a totalitarismului. Majoritatea totalitariștilor moderni nu-și dau deloc seama că ideile lor își au obîrșia la Platon. Mulți însă știu că sînt îndatorați lui Hegel și toți s-au format în atmosfera viciată a hegelianismului. Ei au fost învățați să adore statul, istoria și națiunea. (Viziunea mea despre Hegel presupune, firește, că el a interpretat doctrina lui Platon în același fel în care am interpretat-o eu aici, și anume ca fiind totalitară, ca să folosim această denumire modernă; și într-adevăr, se poate arăta⁷, din critica pe care o face lui Platon în *Filozofia dreptului*, că interpretarea hegeliană concordă cu a noastră.)

Pentru a da imediat cititorului o idee despre cultul platonizant al statului, practicat de Hegel, voi cita cîteva pasaje încă înainte de a începe analiza filozofiei sale istoriciste. După cum se vede din aceste pasaje, colectivismul radical al lui Hegel depinde de fel de mult de Platon ca și de Friedrich Wilhelm al II-lea, regele Prusiei în perioada critică a Revoluției franceze și a anilor ce au urmat. Potrivit doctrinei lor, statul reprezintă tot, iar individul nimic; pentru că individul datorează statului totul — atît existența sa fizică, cît și cea spirituală. Acesta este mesajul lui Platon, al prusacismului lui

40

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Friedrich Wilhelm al III-lea și al lui Hegel. „Universalul se dezvăluie în stat”, scrie Hegel⁸. „Statul este ideea divină așa cum se înfățișează ea pe pămînt. ... Trebuie deci să cinstim Statul ca pe ceva divin-pămîntesc, să ne dăm seama că, dacă este greu să concepem Natura, este infinit mai greu să înțelegem Statul... Statul constituie însuși mersul lui Dumnezeu în lume... Statul trebuie înțeles ca organism... Statul desăvîrșit implică esențial conștiință, gîndire; de aceea Statul știe ce voiește... Statul este real... și adevărata realitate este necesară. Ceea ce e real este în chip etern necesar... Statul... ființează în și pentru sine... El este viața cu adevărat morală care se află în fața noastră.” Acest șir de formulări învederează îndeajuns platonismul lui Hegel și insistența sa asupra autorității morale absolute a statului, plasată mai presus de orice moralitate personală. De orice conștiință. Este, de bună seamă, un platonism bombastic și isteric, ceea ce însă nu face decît să evidențieze și mai mult legătura platonismului cu totalitarismul modern.

S-ar putea pune întrebarea dacă prin aceste servicii și prin influența sa asupra istoriei Hegel nu și-a dovedit genialitatea. Întrebarea nu mi se pare foarte importantă, pentru că ponderea pe care o acordăm în gîndirea noastră ideii de „geniu” ține doar de romantismul nostru; și apoi, nu cred că succesul dovedește ceva sau că istoria e judecătorul nostru⁹; asemenea ideii sînt mai degrabă parte integrantă a hegelianismului. În ce-l privește însă pe Hegel, eu nu cred nici măcar că a fost un talent. Scrisul său este indigest. După cum sînt siliți să admită chiar și apologeții lui cei mai fervenți¹⁰, stilul său este „fără îndoială scandalos”. Cît despre conținutul lucrărilor sale, acesta se remarcă doar prin pronunțata sa lipsă de originalitate, în tot ce a scris Hegel nu e nimic care să nu fi fost spus mai bine înaintea sa. Metoda sa apologetică nu cuprinde nimic care să nu fi fost împrumutat de la precursorii săi apologeți¹¹. Aceste gînduri și metode de împrumut el le-a dedicat însă în mod tenace și metodic, deși fără pic de strălucire, unui singur scop: luptei împotriva societății deschise și slujirii patronului său Friedrich Wilhelm de Prusia. Confuzia și degradarea rațiunii, ce-l caracterizează pe Hegel, sînt în parte necesare ca mijloc pentru acest scop, iar în parte sînt o expresie mai accidentală, dar foarte naturală, a stării sale de spirit. În fond toată povestea cu Hegel n-ar merita atîta atenție de n-ar fi consecințele ei mai funeste, care arată cît de ușor poate un clovn să devină „făuritor de istorie”. Tragicomedia ascen-

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

41

siunii „Idealismul german”, în pofida crimelor hidoase la care a dus, seamănă cu o farsă mai mult decât cu orice altceva; iar aceste începuturi ne pot ajuta să explicăm de ce este atât de greu să spui despre eroii săi de dată recentă dacă au descins dintr-o Mare Operă Teutonică a lui Wagner sau din operele lui Offenbach. Afirmatia mea că filozofia lui Hegel a fost inspirată de mobiluri ascunse, și anume de interesul său în restaurația guvernului prusac al lui Friedrich Wilhelm al III-lea, și că deci nu trebuie luată în serios, nu este nouă. Povestea era bine știută de toți cei ce cunoșteau situația politică și era spusă pe față de puținii care aveau suficientă independență ca s-o poată face. Martorul cel mai bun este Scho-penhauer, el însuși un idealist platonice și un conservator dacă nu cumva chiar reacționar¹², dar om de o remarcabilă integritate, care ținea la adevăr mai mult decât la orice. Nu încapă îndoială că în chestiuni filozofice el era unul dintre cei mai competenți judecători din acel moment. Schopenhauer, care a avut plăcerea să-l cunoască personal pe Hegel și care a sugerat¹³ să fie puse drept motto la filozofia hegeliană cuvintele lui Shakespeare „lucruri de smintiți grăite și necugetate”, a schițat un excelent portret al maestrului: „Hegel, instalat de sus, de către puternicii zilei, drept Marele Filozof atestat, era un șarlatan sec, insipid, greșos și ignorant, care a atins culmea neobrăzării mîzgălind și servind cititorilor cele mai smintite nerozii mistificatoare. Aceste nerozii au fost proclamate zgomotos drept înțelepciunea nemuritoare de către discipoli interesați, fiind repede acceptate ca atare de toți proștii, care și-au unit astfel glasurile într-un cor al admirației cum nu s-a mai auzit nicicînd. Largul cîmp de influențare spirituală, pe care i l-au oferit lui Hegel cei aflați la putere, i-a permis acestuia să izbutească să corupă din punct de vedere intelectual o generație întreagă.” Iar într-un alt loc Schopenhauer descrie jocul politic al hegelianismului după cum urmează: „Filozofia, a cărei reputație abia fusese restabilită de Kant,... a devenit curînd instrument în slujba unor interese; de sus, al unor interese de stat, iar de jos al unora personale... Forțele motrice ale acestei mișcări, contrar tuturor acestor ifose și aserțiuni solemne, nu sînt de natură ideală; este vorba, de fapt, de niște scopuri foarte reale, și anume de interese personale, oficiale, clericale, politice — pe scurt, materiale... Interese de partid agită vehement condeiele atîtor iubitori ai înțelepciunii pure... Adevărul e cu siguranță ultimul lucru la care se gîndesc. Statul abuzează de filozofie ca de un instrument, iar

42

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

cealaltă parte o utilizează abuziv ca mijloc de cîștig... Cine poate să creadă în mod sincer că în felul acesta va ieși la lumină și adevărul, ca un produs derivat?... *Guvernele fac din filozofie un mijloc în slujba intereselor lor de stat, iar profesorii fac din ea o îndeletnicire lucrativă...*” Imaginea oferită de Schopenhauer despre Hegel ca agent plătit al guvernului prusac este coroborată, ca să menționăm încă un singur exemplu, de Schwegler, un discipol și admirator¹⁴ al acestuia din urmă. Schwegler spune despre Hegel: „La drept vorbind, faima și activitatea sa au ajuns să se împlinească abia după ce a fost chemat la Berlin, în 1818. Aici s-a dezvoltat în jurul său o școală foarte întinsă, cu numeroși adepți și... extrem de activă; tot aici a izbutit să cîștige, grație legăturilor sale cu burocrația prusacă, influență politică și recunoașterea sistemului său drept filozofia oficială; ceea ce n-a fost totdeauna în folosul libertății interioare a filozofiei sale sau în favoarea ținutei ei morale.” J. H. Stirling¹⁵, editorul lui Schwegler și primul apostol britanic al hegelianismului, îl apără, firește, pe Hegel de critica lui Schwegler, avertizîndu-i pe cititori să nu ia prea *ad litteram* „meschina însinuare a lui Schwegler cum că... filozofia lui Hegel ar fi fost o filozofie de stat”. Dar cu numai cîteva pagini mai încolo, Stirling, în mod cu totul neintenționat, confirmă felul lui Schwegler de a prezenta faptele, precum și ideea că Hegel însuși era conștient de funcția politică partizană și apologetică a filozofiei sale. (Probele citate¹⁶ de Stirling arată că Hegel vorbea într-un mod mai degrabă cinic despre această funcție a filozofiei sale.) Ceva mai departe, Stirling dă în vileag fără să vrea „secretul lui Hegel”, cînd trece la următoarele dezvoltări¹⁷ poetice și profetice deopotrivă, în care se face aluzie la atacul fulgerător al Prusiei împotriva Austriei din 1866, cu un an înainte ca el să scrie următoarele: „Oare nu lui Hegel și îndeosebi filozofiei sale morale și politice îi datorează Prusia cea viață și organizare viguroase pe care le dezvoltă acum cu rapiditate? Nu este oare sumbrul Hegel centrul acelei organizări care, întocmind planuri într-un creier invizibil, lovește asemenea fulgerului cu o mîină căreia solidaritatea îi dă greutate. Iar cît privește valoarea acestei organizări, ea va fi pentru mulți mai palpabilă dacă voi spune că în timp ce în constituționala Anglie imoralitatea ce domnește în comerț duce la ruina deținătorilor de preferințe și de obligațiuni, acționarii de rînd de la Căile ferate prusiene beneficiază de o dobîndă fermă de 8,33%. E un lucru care, în sfîrșit, ne spune în mod sigur ceva despre Hegel!

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

43

Contururile de bază ale gîndirii hegeliene trebuie, cred, să fie evidente acum pentru orice cititor. Eu am avut mult de cîștigat de la Hegel..., își continuă Stirling panegiricul. Sper și eu că acum sînt evidente contururile hegelianismului, iar cîștigul lui Stirling am toată încrederea că va fi ferit de amenințarea imoralității comerciale ce domnește într-o Anglie constituțională și nehegeliană.

(Cine s-ar putea abține să nu menționeze în acest context faptul că filozofii marxiști, care sînt întotdeauna gata să arate în ce fel teoria unui oponent de-al lor este afectată de interesul său de clasă, de obicei nu aplică lui Hegel această metodă. În loc să-l denunțe ca pe un apologet al absolutismului prusac, ei își exprimă regretul¹⁸ că operele întemeietorului dialecticii, șf îndeosebi cele de logică, nu sînt citite de mai mulți în Marea Britanie — prin contrast cu Rusia, unde meritele filozofiei lui Hegel în general și al logicii sale în particular sînt oficial recunoscute.)

Revenind la problema mobilurilor politice ale lui Hegel, avem, cred, temeiuri mai mult decât suficiente de a

bănuie că filozofia sa a fost influențată de interesele guvernului prusac care l-a numit la catedră. În condițiile absolutismului lui Friedrich Wilhelm al III-lea însă o asemenea influență implica mai mult decât putea să știe Schopenhauer sau Schwegler; pentru că abia în deceniile din urmă au fost publicate documente care arată claritatea și consecvența cu care acest rege a insistat asupra subordonării totale a învățămîntului și științei față de interesul de stat. „Științele abstracte — citim în programul său educațional¹⁹ — care privesc numai lumea academică și servesc numai cultivării acestui grup sînt, firește, fără valoare pentru bunăstarea Statului; ar fi o nesăbuiță ca ele să fie total îngrădite, dar este indicat să fie menținute în limite potrivite.” Chemarea lui Hegel la Berlin în 1818 a avut loc într-o perioadă de apogeu a reacțiunii, perioadă ce a început cu epurarea de către rege a guvernului său de reformatorii și național-liberalii ce contribuiseră atît de mult la succesul său în „Războiul de eliberare”. Avînd în vedere acest fapt, am putea să ne întrebăm dacă numirea lui Hegel n-a fost o mutare menită „să mențină filozofia în limite potrivite”, astfel încît să rămînă sănătoasă și capabilă să servească „bunăstării Statului”, adică lui Friedrich Wilhelm al III-lea și domniei sale absolutiste. Aceeași întrebare ni se sugerează atunci cînd citim ceea ce spune despre Hegel un mare admirator al său²⁰: „Iar la Berlin a rămas, Pînă la moartea sa, survenită în 1831, dictatorul recunoscut al uneia

44

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

dintre cele mai puternice școli filozofice din istoria gîndirii.” (Cred că în loc de „gîndirii” ar trebui să punem „lipsei de gîndire”, pentru că nu vîd ce ar putea să aibă în comun un dictator cu istoria gîndirii, chiar dacă ar fi vorba de un dictator al filozofiei. Altminteri însă acest pasaj revelator este cum nu se poate mai adevărat. De exemplu, eforturile concertate ale acestei puternice școli au izbutit, printr-o conspirație a tăcerii, să ascundă lumii timp de patruzeci de ani pînă și faptul existenței lui Schopenhauer.) Vedem că e posibil ca Hegel să fi avut într-adevăr puterea „de a menține filozofia în limite potrivite”, astfel că întrebarea noastră s-ar dovedi cît se poate de pertinentă.

În cele ce urmează, voi încerca să arăt că întreaga filozofie a lui Hegel poate fi interpretată ca un răspuns apăsător la această întrebare; răspuns afirmativ, de bună seamă. Și voi încerca de asemenea să arăt cît de multă lumină aruncă asupra hegelianismului modul acesta de a-l interpreta, ca pe o apologie a prusacismului. Analiza mea va avea trei părți, expuse respectiv în secțiunile II, III și IV ale acestui capitol. Secțiunea a II-a se ocupă de istoricismul lui Hegel și de pozitivismul său moral, ca și de îndeajuns de abstrusul fundal teoretic al acestor doctrine — metoda sa dialectică și așa-numita sa filozofie a identității. Secțiunea a III-a se ocupă de procesul de afirmare a naționalismului. În secțiunea a IV-a vom vorbi pe scurt despre relația dintre Hegel și Burke. În fine, secțiunea a V-a tratează despre dependența totalitarismului modern față de doctrinele lui Hegel.

II

Încep analiza filozofiei lui Hegel cu o comparație de ordin general între istoricismul lui Hegel și cel al lui Platon. Platon considera că Ideile sau esențele există *anterior* lucrurilor supuse schimbării și că tendința a tot ce se întîmplă poate fi explicată ca o îndepărtare de perfecțiunea Ideilor și deci ca o coborîre, ca o degradare. Istoria statelor, îndeosebi, este una a degenerării, iar această degenerare se datorează în cele din urmă degenerării rasiale a clasei dominante. (Trebuie să ne reamintim aici strînsa înrudire dintre noțiunile platoniciene de „rasă”, „suflet”, „natură” și „esență”²¹.) Hegel crede, pe urmele lui Aristotel, că Ideile sau esențele se află *în* lucrurile supuse schimbării; sau mai

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

45

precis (în măsura în care e posibilă precizia atunci cînd vorbim despre un Hegel), el susține că Ideile sînt identice cu lucrurile în schimbare: „Orice real este o Idee”, spune el.²² Aceasta nu înseamnă însă că prăpastia deschisă de Platon între esența unui lucru și aparența lui sensibilă s-ar închide; pentru că Hegel scrie: „Orice menționare a Esenței implică distingerea ei de Ființă” (de Ființa lucrului respectiv); „... pe aceasta din urmă, în comparație cu Esența, o privim mai degrabă ca pe o simplă aparență sau simulacru... Totul, după cum am spus, are o Esență; adică, lucrurile nu sînt ceea ce se arată în chip imediat a fi.” Și tot asemenea lui Platon și Aristotel, Hegel concepe esențele, cel puțin pe cele ale organismelor (și deci și pe cele ale statelor) ca pe niște suflete sau „Spirite”. Spre deosebire însă de Platon, Hegel nu susține că dezvoltarea lumii schimbătoare are o tendință descendentă, de decădere și de îndepărtare de Idee. Asemenea lui Speusip și Aristotel, Hegel susține că tendința generală este, dimpotrivă, una spre Idee, că ea înseamnă progres. Deși spune²³, cu Platon, că „ceea ce e trecător își are baza în Esență și se originează în aceasta”, Hegel insistă, în opoziție cu Platon, că esențele se dezvoltă. În lumea lui Hegel, ca și în cea a lui Heraclit, *totul* se mișcă; nu fac excepție nici esențele, pe care Platon le-a introdus inițial pentru a obține ceva stabil. Această mișcare nu înseamnă însă degradare. Istoricismul lui Hegel este unul optimist. Esențele și Sufletele sale, aidoma sufletelor platoniciene, sînt autodinamice; ele se autodezvoltă sau, ca să ne exprimăm în termeni mai la modă, se caracterizează prin „emergență”. Mișcarea lor are loc în direcția unei „cauze finale” aristotelice sau, cum spune Hegel²⁴, „spre o cauză finală în sine autorealizantă și autorealizată”. Această cauză finală sau țintă a dezvoltării esențelor este ceea ce Hegel numește „Idee absolută” sau „Ideea”. (Această Idee, ne spune Hegel, este destul de complexă: ea este, totodată, Frumosul; Cunoașterea și Activitatea practică: înțelegere; Binele suprem; și Universul privit în mod științific. Dar nu trebuie să ne împiedicăm de dificultăți minore cum sînt acestea.) Putem spune că lumea în mișcare a lui Hegel este într-o stare de „evoluție creatoare” sau de „emergență”²⁵; fiecare din stadiile ei le conține pe cele precedente, în care-și are originea; și fiecare stadiu le depășește pe toate cele anterioare, realizîndu-se o tot mai mare

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

apropiere de perfecțiune. Astfel, legea generală a dezvoltării este una de progres; dar, după cum vom vedea, nu de progres simplu și liniar, ci „dialectic”.

După cum au arătat citatele de mai înainte, colectivistul Hegel, asemenea lui Platon, își reprezintă statul ca pe un organism; și urmîndu-l pe Rousseau, care a înzestrat statul cu o „voință generală” colectivă, Hegel îl înzestrează cu o esență conștientă și gînditoare, care este „rațiunea” sau „Spiritul” său. Acest Spirit, a cărui „esență însăși este activitatea” (ceea ce arată dependența sa de Rousseau) este în același timp *Spiritul* colectiv al *Națiunii* care formează statul.

Pentru un esențialist, cunoașterea sau înțelegerea statului trebuie, evident, să însemne cunoașterea esenței sale, a Spiritului său. Or, după cum am văzut²⁶ în capitolul precedent, nu putem cunoaște esența și „potențialitățile” sale decît din istoria sa „reală”. Ajungem astfel la poziția fundamentală a metodei istoriciste, că modul de a dobîndi cunoașterea unei instituții sociale cum este statul constă în studierea istoriei sale, sau a istoriei „spiritului” său. Din aceeași premisă decurg și celelalte două consecințe istoriciste expuse în ultimul capitol. Spiritul națiunii determină destinul său istoric ascuns; și fiecare națiune care vrea „să acceadă la existență” trebuie să-și afirme individualitatea sau sufletul său intrînd pe „Scena istoriei”, adică luptîndu-se cu celelalte națiuni; obiectul luptei este dominația mondială. Putem vedea de aici că Hegel, asemenea lui Heraclit, consideră războiul drept tatăl și regele tuturor lucrurilor. Tot ca Heraclit, el crede că războiul e drept: „Istoria Lumii este Tribunalul acesteia” scrie Hegel. Și tot ca Heraclit, Hegel generalizează doctrina sa extinzînd-o la lumea naturii, interpretînd contrastele și opozițiile dintre lucruri, polaritatea opușilor etc. ca pe un fel de război și ca fiind forța motrice a dezvoltării naturale, în fine, tot ca Heraclit, Hegel crede în identitatea contrariilor; aceasta din urmă joacă, de fapt, un rol atît de important în evoluție, în progresul „dialectic”, încît putem socoti aceste două idei heraclitiene, războiul contrariilor și unitatea sau identitatea lor, drept ideile principale ale *dialecticii* lui Hegel.

Pînă aici, această filozofie ni se înfățișează ca un istoricism relativ decent și onest, deși, probabil, nu deosebit de original²⁷; și nu par să existe motive de a-l taxa drept șarlatanie, cum a făcut Schopenhauer. Această aparență începe însă să se schimbe cînd procedăm la analiza dialecticii lui Hegel. Căci el propune această

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

47

metodă făcînd referire la Kant care, în cadrul atacului său împotriva metafizicii (motto-ul la „Introducerea” mea ne dă o idee despre virulența acestor atacuri), a încercat să arate că toate speculațiile de acest gen sînt de nesusținut. Hegel n-a încercat niciodată să-l înfrunte pe Kant. A preferat să-i facă o reverență și să transforme, prin distorsiune, viziunea kantiană în opusul ei. În felul acesta „dialectica” lui Kant, atacul său împotriva metafizicii, au fost convertite în „dialectică” hegeliană, instrumentul principal al metafizicii.

În *Critica rațiunii pure*, Kant a susținut, sub influența lui Hume, că speculația sau rațiunea pură, ori de cîte ori se aventurează în zone unde nu poate fi controlată de experiență, ajunge să se încurce în contradicții sau „antinomii” și să dea naștere la ceea ce el numea fără echivoc „simple năluciri”, „absurdități”, „iluzii”, „dogmatism steril” și „pretenție superficială de a cunoaște totul”.²⁸ El a încercat să arate că fiecărei aserțiuni sau feze metafizice, privitoare, de exemplu, la începutul lumii în timp sau la existența lui Dumnezeu, i se poate opune o contraaserțiune sau *antiteză*: atît teza cît și antiteza, susținea el, pot fi derivate din aceleași premise și demonstrate cu același grad de „evidență”. Cu alte cuvinte, atunci cînd părăsește cîmpul experienței, speculația noastră nu poate să aibă un statut științific, deoarece pentru fiecare argument se poate construi un contraargument la fel de valabil. Intenția lui Kant a fost să pună capăt pentru totdeauna „blestemului fecundității” a mîzgăliților întru metafizică. Din nefericire, efectul a fost cu totul altul. Kant n-a reușit să pună capăt decît încercărilor acestor mîzgălițori de a se servi de argumente raționale; ei au abandonat numai încercarea de a instrui publicul, nu însă și pe cea de a-l vrăji (după cum se exprimă Schopenhauer²⁹). Kant însuși poartă în mod neîndoielnic o bună parte din vină pentru faptul că lucrurile au luat această întorsătură; pentru că stilul obscur al scrierilor sale (pe care le-a redactat în mare grabă, deși numai după lungi ani de meditație) a contribuit considerabil la scăderea în continuare a nivelului de claritate și așa scăzut al scrisului teoretic german.³¹

Nici unul din mîzgălițorii de metafizică apăruiți pe scena filozofică după Kant nu a făcut vreo încercare de a infirma argumentele sale³¹; iar Hegel, în particular, a avut chiar îndrăzneala de a-l lăuda cu condescendență pe Kant pentru faptul de a fi „resuscitat numele Dialecticii, pe care a repus-o la locul ei de onoare”. Kant, spunea el, a

48

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

avut perfectă dreptate atrăgînd atenția asupra antinomiilor, dar a greșit făcîndu-și griji în privința lor. Ține de însăși natura rațiunii să se contrazică în mod necesar, susținea Hegel; iar faptul de a trebui să lucreze cu contradicții și antinomii nu este o slăbiciune a facultăților umane, ci constituie esența însăși a raționalității; pentru că tocmai aceasta este calea pe care *rațiunea se dezvoltă*. Kant, spunea Hegel, a analizat rațiunea ca și cum aceasta ar fi ceva static, uitînd că omenirea se dezvoltă, iar o dată cu ea se dezvoltă și moștenirea ei socială. Or, ceea ce ne place să numim rațiunea noastră nu este altceva decît produsul acestei moșteniri sociale, al dezvoltării istorice a grupului social în care trăim, al națiunii. Această dezvoltare are loc în mod *dialectic*, adică într-un ritm ternar. Întîi este avansată o *teză*; ea va da însă naștere la critici, va fi contrazisă de oponenții ce asertează opusul ei, o *antiteză*; iar prin conflictul acestor poziții se ajunge la o *sinteză*, adică la un fel de unitate a contrariilor și se realizează un compromis sau o reconciliere la un nivel superior. Sinteza absoarbe, așa-zicînd,

cele două poziții inițiale, depășindu-le; ea le reduce la componente ale ei însăși și prin aceasta le neagă, le suprimă și le păstrează. Iar o dată statornicită sinteza, întregul proces se poate repeta la nivelul mai înalt ce a fost atins prin ea. Acesta e, pe scurt, ritmul ternar al progresului numit de Hegel „triada dialectică”.

Sînt gata să admit că aceasta e o descriere destul de bună a modului în care progresează uneori o discuție critică și deci și gîndirea științifică. Pentru că orice critică constă în semnalarea unor contradicții sau discrepanțe, iar progresul științific constă, în mare parte, în eliminarea contradicțiilor, oriunde le întîlnim. Aceasta înseamnă însă că știința lucrează sub presupuziția că *contradicțiile sînt inadmisibile și evitabile*, astfel încît descoperirea unei contradicții îl silește pe omul de știință să facă tot ce poate pentru a o elimina; într-adevăr, o dată admisă o contradicție, orice știință se prăbușește.³² Hegel însă scoate din triada dialectică o cu totul altă concluzie. Întrucît contradicțiile sînt mijloace prin care știința progresează, el conchide că contradicțiile sînt nu numai admisibile și inevitabile, ci chiar extrem de dezirabile. Aceasta e o doctrină hegeliană ce distruge în mod necesar orice argumentare și orice progres. Pentru că dacă admitem contradicțiile ca pe ceva inevitabil și dezirabil, nu-i deloc nevoie să le eliminăm, ceea ce înseamnă implicit sfîrșitul oricărui progres.

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

49

Această doctrină este una din componentele principale ale hegelianismului. Intenția lui Hegel este de a opera liber cu toate contradicțiile. „Toate lucrurile sînt lăuntric contradictorii”, insistă el³³, cu scopul de a apăra o poziție care înseamnă sfîrșitul nu numai al oricărei științe, ci și al oricărei controverse raționale. Iar motivul pentru care el dorește să admită contradicțiile este intenția sa de a pune capăt disputei raționale, iar o dată cu ea și progresul științific și intelectual. Făcînd imposibile controversa și critica, el urmărește să pună la adăpost propria sa filozofie față de orice critică, astfel încît ea să se poată institui ca un *dogmatism consolidat*, ferit de orice atac și culme de nedepășit a oricărei dezvoltări filozofice. (Avem aici un prim exemplu tipic de *truc dialectic*: ideea de progres, care se bucura de popularitate într-o perioadă ce duce spre Darwin, dar care nu se armoniza cu interesele conservatoare, este transformată pe nesimțite în opusul ei, în ideea unei dezvoltări ce are o încheiere, a unei dezvoltări ce se oprește.)

Atît despre triada dialectică a lui Hegel, unul din cei doi piloni pe care se sprijină filozofia sa. Semnificația acestei teorii va ieși în evidență cînd voi vorbi despre aplicarea ei.

Celălalt pilon al hegelianismului este așa-numita sa *filozofie a identității*. Aceasta este, la rîndul său, o aplicare a dialecticii. N-am de gînd să irosesc timpul cititorului încercînd să deslușesc sensul acestei filozofii, cu atît mai mult cu cît am făcut acest lucru în altă parte³⁴; pentru că în ce privește principalul, filozofia identității nu este altceva decît echivocație nerușinată care constă, ca să folosim o expresie a lui Hegel însuși, doar din „plăsmui, chiar plăsmui imbecile”. E un hățîș în care sînt prinse umbre și ecouri ale unor vechi filozofii, ale lui Heraclit, Platon și Aristotel, ca și ale lui Rousseau și Kant, și în care ele serbează acum un fel de sabat al vrăjitoarelor, încercînd nebunește să-l deruteze și să-l ademenească pe spectatorul naiv. Ideea conducătoare și care în același timp realizează legătura dintre dialectica hegeliană și filozofia hegeliană a identității este doctrina lui Heraclit despre unitatea contrariilor. «Căderea care urcă și cea care coboară sînt identice», spunea Heraclit, ceea ce Hegel repetă atunci cînd spune: „Drumul spre vest și drumul Pre est sînt unul și același.” Această doctrină heracliteană a identității contrariilor este aplicată la o puzderie de rămășițe din vechile filozofii, care sînt astfel „redate la componente” ale sistemului lui Hegel însuși. Esența și Ideea, unul și multiplul, substanța

50

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

51

și accidentalul, forma și conținutul, subiectul și obiectul, ființa și devenirea, totul și nimicul, schimbarea și repausul, actualitatea și potențialitatea, realitatea și aparența, materia și spiritul, toate aceste fantome din trecut par să bîntuie creierul Marelui Dictator în timp ce el își execută dansul cu balonul său, cu umflătele și fictivele sale probleme privitoare la Dumnezeu și Lume. Prin această demență transpare însă o metodă, și încă una prusacă. Pentru că în spatele aparentei confuzii se lasă întrezărite interesele monarhiei absolute a lui Friedrich Wilhelm. Filozofia identității servește la justificarea ordinii existente. Concluzia ei principală este un *pozitivism etic și juridic*, doctrina că ceea ce este, este bun, deoarece nu putem avea alte standarde decît pe cele existente; doctrina ce *identifică dreptul cu puterea*.

Cum este eșafodată această doctrină? Pur și simplu, printr-un șir de echivocații. Platon, ale cărui Forme sau idei sînt, după cum am văzut, total diferite de „ideile din intelect”, spunea că numai Ideile sînt reale, iar lucrurile pieritoare sînt lipsite de realitate. Hegel preia din această doctrină ecuația *Ideal = Real*. Kant a vorbit, în *dialectica* sa, despre „Ideile rațiunii pure”, folosind termenul „Idee” în sensul „ideilor din intelect”. De aci Hegel preia doctrina că Ideile sînt ceva mental, sau spiritual, sau rațional, ceea ce se poate exprima prin ecuația *Idee = Rațiune*. Combinate, aceste două ecuații, sau mai curînd echivocații, ne dau *Real = Rațiune*, ceea ce-i j permite lui Hegel să susțină că tot ce este rezonabil este cu nece- i sitate real, iar tot ce e real este cu necesitate rezonabil, în fine că \ dezvoltarea realității este aceeași cu cea a rațiunii. Și cum în sfera existenței nu pot fi standarde mai înalte decît standardele celei mai j recente dezvoltări a Rațiunii și a Ideii, tot ce este acum real sau actual există cu necesitate și trebuie să fie deopotrivă rezonabil și bun.³⁵ (Deosebit de bun este, după cum vom vedea, statul prusac așa cum se prezintă în realitate.)

Aceasta este filozofia identității. Pe lîngă pozitivismul etic, din ea răsare, ca un produs secundar (cum ar spune

Schopenhauer), și o teorie a adevărului. E vorba de o teorie extrem de convenabilă. Am văzut deja că tot ce e rezonabil este real. Aceasta înseamnă, firește, că tot ce este rezonabil se conformează în mod necesar realității și deci este cu necesitate adevărat. Adevărul se dezvoltă în același mod cu rațiunea, și tot ce e pe placul rațiunii în cel mai recent stadiu al ei de dezvoltare este de asemenea cu necesitate adevărat pentru acel stadiu. Cu alte cuvinte, tot ce pare cert celor a căror rațiune este în pas cu vremea este cu necesitate adevărat. Evidența este totuna cu adevărul. Dacă ești în pas cu vremea, nu-i nevoie decât să crezi într-o doctrină; aceasta o face, prin definiție, adevărată. În felul acesta, opoziția dintre ceea ce Hegel numește „Subiectiv”, adică opinie, și „Obiectiv”, adică adevăr, este transformată în identitate; iar această unitate a contrariilor explică și cunoașterea științifică. „Ideea este unitatea dintre subiectiv și obiectiv... Știința presupune că separația dintre ea însăși și adevăr este deja suprimată.”³⁶

Atât despre filozofia hegeliană a identității, cel de-al doilea pilon al înțelepciunii pe care este edificat istoricismul lui Hegel O dată cu aceasta încheiem trivialele oarecum obositor de analiză a doctrinelor sale mai abstracte. În restul capitolului de față ne vom rezuma la urmărirea aplicațiilor politice pe care le dă Hegel acestor teorii abstracte. Iar aceste aplicații practice ne vor arăta mai clar scopul apologetic al tuturor ostentatelor sale. Afirm că dialectica lui Hegel este menită, în foarte mare măsură, pervertirii ideilor de la 1789. Hegel era pe deplin conștient de faptul că metoda dialectică poate fi folosită pentru transformarea unei idei în contrariul ei.

„Dialectica — scrie el³⁷ — nu este un lucru nou în filozofie... Socrate... avea obiceiul să simuleze dorința de a dobândi o cunoaștere mai clară despre chestiunea pusă în discuție și, după ce pune tot felul de întrebări cu această intenție, îi aducea pe cei cu care discuta la un punct de vedere opus celui pe care prima lor impresie îl declarase corect.” Privită ca o descriere a intențiilor lui Socrate, această aserțiune a lui Hegel probabil că nu este cu totul îndreptățită (având în vedere că scopul principal al lui Socrate era să demaște suficiența și nu să-i convertească pe oameni la convingeri contrare celor împărtășite de ei până atunci); ea este însă cum nu se poate mai potrivită ca descriere a intenției lui Hegel însuși, chiar dacă, în practică, metoda lui Hegel se dovedește a fi mai greoaie decât o indica programul său.

Voi alege ca un prim exemplu al acestui mod de utilizare a dialecticii problema *libertății gândirii*, a independenței științei și a standardelor adevărului obiectiv, așa cum le tratează Hegel în *Filozofia dreptului* (§ 270). El începe cu o formulare ce nu poate fi interpretată decât ca o revendicare a libertății de gândire și a ocrotirii ei de către stat: „Deoarece principiul formei sale — scrie el

52

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

despre stat — ... este în mod esențial gândul, de aceea libertatea gândirii și a științei s-a și întâmplat să pornească din partea sa; în timp ce, dimpotrivă, o biserică l-a ars pe Giordano Bruno, a pus pe Galilei să facă în genunchi penitență... De partea statului își are de aceea locul și știința; căci... ea are ca scop cunoașterea... adevărului gândit obiectiv.” După acest început promițător, pe care-l putem considera ca reprezentând „primele impresii” ale oponenților săi, Hegel se apucă să-i aducă pe aceștia „la un punct de vedere opus celui pe care prima lor impresie îl declarase corect”, acoperindu-și această schimbare de front printr-un alt atac simulat la adresa Bisericii: „Cunoașterea pe calea gândirii poate, e drept, să și degenereze, din știință în simplă opinie...”; iar pentru aceste opinii, știința poate eventual să emită „aceleași pretenții pe care le ridică biserica în ceea ce îi este propriu — pretenția de a fi liberă în opinia și convingerea sa”. Astfel, revendicarea libertății de gândire și revendicarea științei de a judeca în problemele sale sînt descrise drept „pretenții”; dar acesta nu este decât primul pas în manevra lui Hegel. Aflăm mai departe că, dacă este confruntat cu opinii subversive, „statul trebuie să ia sub protecția sa adevărul obiectiv”; ceea ce ridică întrebarea fundamentală: cine trebuie să judece ce este adevăr obiectiv și ce nu este? Hegel răspunde: „Statul trebuie, în general, ... să-și formeze o părere proprie despre ceea ce urmează a fi considerat adevăr obiectiv.” O dată cu acest răspuns, libertatea de gândire și pretențiile științei de a institui standardele ei proprii cedează finalmente locul contrariilor lor.

Ca un al doilea exemplu al acestei utilizări a dialecticii voi alege modul în care tratează Hegel revendicarea unei *constituții politice*, corelat la el cu analiza *egalității și libertății*. Spre a putea să judecăm în problema constituției, trebuie să reamintim că absolutismul prusac nu cunoștea dreptul constituțional (exceptînd unele principii cum este cel al deplinei suveranități a regelui) și că sloganul campaniei pentru reformă democratică în diferite principate germane era principiul după care prințul trebuie să „dăruiască țării o constituție”. Friedrich Wilhelm însă împărțasea cu consilierul său Ancillon convingerea că nu trebuie nicidecum să cedeze „capetelor înfierbîntate, acelui grup de persoane foarte active și zgomotoase, care de cîțiva ani încoace pretind că reprezintă națiunea și țină după o constituție”³⁸. Și cu toate că, supus unor mari presiuni, regele a făgăduit o constituție, el nu s-a ținut niciodată de cuvînt. (Se spune

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

53

că nefericitul său medic de curte a fost concediat din pricina unei remarci nevinovate privitoare la „constituția” regelui.) Cum tratează Hegel această problemă delicată? „Statul există ca spirit viu — scrie el — numai întrucît e un stat organizat, diferențiat în funcțiile sale particulare... *Constituția* este această diviziune organică a puterii de stat... Constituția este *echitatea* în existența ei... Libertatea și egalitatea sînt... ținta ultimă, rezultatul constituției.” Aceasta este, firește, doar introducerea. Înainte însă de a trece la transformarea dialectică a revendicării unei constituții în revendicare a unei monarhii absolute, trebuie să arătăm cum transformă Hegel cele două „ținte și

rezultate", libertatea și egalitatea, în contrariile lor.

Să vedem, pentru început, cum transformă Hegel egalitatea în inegalitate. „Principiul că cetățenii sînt egali în fața legii — admite Hegel³⁹ — cuprinde un adevăr înalt, care însă, exprimat în felul acesta, este o tautologie; căci prin el se dă doar expresie stării de legalitate în genere, principiului domniei legilor. Cît privește însă concretul, ... cetățenii ... nu sînt în nimic egali în fața legii, decît în ceea ce ei au deja egal în *afara legii*. Numai egalitatea... *deja întîmplător existentă, de avere, de vîrstă,...* etc. poate și trebuie să facă cetățenii pasibili... de un tratament egal în fața legii... Legile înseși au drept presupuziție... condiții neegale... Trebuie să spunem că tocmai înalta dezvoltare și desăvîrșire a statelor moderne dă naștere la cea mai adîncă inegalitate concretă a indivizilor, în realitate.”

Schițînd această transformare de către Hegel a „adevărului înalt” al egalitarismului în contrariul său, am prezentat argumentarea sa într-o formă radical abreviată; și trebuie să-l previn pe cititor că va trebui să procedez la fel pe tot parcursul acestui capitol; pentru că numai astfel am cît de cît posibilitatea de a prezenta într-o manieră lizibilă verbiajul său și zborul ideilor sale (care, după mine, este fără îndoială patologic⁴⁰).

Acum putem trece la problema libertății. „Odinioară — scrie Hegel — drepturile fixate prin legi — atît drepturi private cît și drepturi publice — ale unei națiuni, unui oraș etc. erau numite «libertățile» acestora. În adevăr, fiecare lege adevărată este o libertate; căci ea conține o determinare rațională..., așadar un conținut de libertate...”.

Raționamentul acesta, care încearcă să arate că „libertatea” este totuna cu „libertățile” și deci identică cu „legea”, de unde ar urma că există cu atît mai multă libertate cu cît sînt mai multe

54

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

legi, nu este, evident, altceva, decît o formulare stîngace (stîngace pentru că se bazează pe un joc de cuvinte) a paradoxului libertății, descoperit pentru prima dată de Platon și discutat pe scurt în cele de mai sus⁴¹; paradox ce poate fi exprimat spunînd că libertatea nelimitată se transformă în opusul ei, deoarece dacă nu este ocrotită și îngăduită de lege, libertatea duce inevitabil la tirania celor puternici asupra celor slabi. Acest paradox, reformulat vag de Rousseau, a fost rezolvat de Kant, care cerea ca libertatea fiecărui om să fie îngăduită, nu însă mai mult decît este necesar pentru a salvagarda un grad înalt de libertate pentru toți. Hegel, desigur, cunoaște soluția lui Kant, dar aceasta nu-i este pe plac și el o prezintă, fără a-i menționa autorul, în următorul mod zeflemitor:

„Astăzi... nimic nu a ajuns mai frecvent decît concepția că fiecare trebuie să-și limiteze libertatea sa în raport cu libertatea celorlalți — că statul este starea aceasta de limitare reciprocă, iar legile, limitările înseși. În astfel de concepții — continuă el să critice teoria lui Kant — libertatea este luată numai în sensul de capriciu întîmplător și de voință arbitrară.” Cu această observație criptică, teoria egalitară a dreptății dezvoltată de Kant este socotită lichidată. Hegel însă a simțit el însuși că mica strategemă prin care a pus semnul egalității între libertate și lege nu e întru totul suficientă pentru scopul urmărit de el; încît uneori revine ezitant la problema sa inițială, cea a constituției. „Cît privește... libertatea politică — spune el⁴² — în sensul unei participări formale la treburile publice de stat a... acelor indivizi care își fac, altfel, din scopurile și afacerile particulare ale societății civile destinația lor principală” (cu alte cuvinte, a cetățenilor de rînd), „a devenit obișnuit... a numi «constituție» numai acea latură a statului care privește această participare..., și a considera un stat în care ea nu are loc în mod formal, drept un stat fără constituție.” Într-adevăr, așa a intrat în obicei. Dar cum se poate scăpa de acest obicei? Printr-un simplu truc verbal — printr-o definiție: „Despre această concepție se poate spune deocamdată numai că prin constituție trebuie să înțelegem determinarea drepturilor, adică a libertăților, în genere...” Iată însă că Hegel simte din nou dezolanta sărăcie a raționamentului său și atunci, în disperare, plonjează într-un misticism colectivizat (de factură rousseauistă) și în istoricism⁴³: „întrebarea: cui... îi revine puterea să facă o constituție, este totuna cu întrebarea: cine trebuie să facă Spiritul unui popor... Cînd se desparte concepția unei constituții —

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

55

explică Hegel — de aceea a spiritului, ca și cum acesta ar exista, sau ar fi existat, fără a poseda o constituție pe măsura lui, o asemenea opinie dovedește doar modul superficial în care e gîndită legătura” (dintre Spirit și constituție). „Spiritul immanent și istoria

— iar istoria nu este de fapt decît o istorie a Spiritului — sînt cele

ce au făcut și fac constituțiile.” Dar acest misticism este încă prea vag pentru a justifica absolutismul. Trebuie vorbit mai precis, ceea ce Hegel se și grăbește să facă: „Totalitatea vie — scrie el — conservarea, adică creația neconținută a statului în genere, și a alcătuirii lui, constituie *gubernămîntul*... în guvernare ca totalitate organică găsim... voința statului ținînd laolaltă și decizînd totul, vîrful cel mai înalt al acestuia, și unitatea care pătrunde totul — puterea de guvernămînt a principelui. În forma desăvîrșită a statului, în care toate momentele... și-au dobîndit existența lor liberă, ... voința chemată să decidă... este... voința *unui singur individ* (și nu a unei majorități, în cazul căreia unitatea voinței chemată să decidă nu are o existență reală); este *monarhia*. Constituția monarhică este, deci, constituția rațiunii evolute; iar toate celelalte constituții aparțin unor grade inferioare de dezvoltare și autorealizare a rațiunii.” Iar ca să fie mai precis, Hegel explică într-un pasaj paralel din *Filozofia dreptului* — textele citate pînă acum sînt luate toate din *Enciclopedia* lui — ■ că „decizia ultimă, ..., ca determinare din sine *absolută*, constituie principiul distinctiv al puterii monarhice” și că „momentul acesta al *deciziei absolute* în întreg... (este) un individ, monarhul”.

Iată-ne ajunși la țintă. Cum poate fi cineva atît de năîng încît să revendice o „constituție” pentru o țară ce a fost blagoslovită cu o monarhie absolută, care este oricum cea mai de soi dintre toate constituțiile? Cei ce formulează

asemenea revendicări nu știu, de bună seamă, ce fac și despre ce vorbesc, întocmai cum cei care revendică libertatea sînt prea orbi pentru a vedea că în monarhia absolută prusacă „fiecare element în parte a ajuns la existența sa liberă”. Cu alte cuvinte, avem aici demonstrația dialectică absolută făcută de Hegel că Prusia este „piscul cel mai înalt” și bastionul însuși al libertății, iar constituția ei absolutistă este țelul spre care se îndreaptă omenirea; că guvernul ei păstrează și întreține, așa-zicînd, spiritul cel mai pur al libertății, în formă „concentrată” (și nu, cum ar spune unii, concentraționară).

Filozofia lui Platon, care odinioară s-a voit a fi stăpînă în stat, devine, o dată cu Hegel, lacheul cel mai servil al statului.

56

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Este important de notat că aceste servicii abjecte⁴⁴ erau făcute de bună voie. În acele vremuri fericite de monarhie absolută nu exista intimidare totalitară; și nici cenzura nu era din cale afară de eficientă, după cum o arată nenumăratele publicații liberale. Pe vremea cînd își publica *Enciclopedia*, Hegel era profesor la Heidelberg. Iar îndată după publicare a fost chemat la Berlin spre a deveni, cum spun admiratorii săi, „dictatorul recunoscut” al filozofiei. Dar, ar putea pretinde unii, toate acestea, chiar dacă sînt adevărate, nu pot servi ca dovezi împotriva superiorității filozofiei dialectice a lui Hegel sau împotriva staturii sale filozofice. Am citat deja, în cele de mai înainte, replica dată de Schopenhauer acestei pretenții: „Filozofia este folosită de către una din părți ca instrument, iar de către cealaltă ca mijloc de cîștig. *Cine ar putea crede cu adevărat că și adevărul va ieși astfel la lumină, ca un simplu produs secundar?*”

Acest pasaje ne dau o idee despre modul cum se aplică în practică metoda dialectică a lui Hegel. Trec acum la aplicarea combinată a dialecticii și a filozofiei identității.

Hegel susține, după cum am văzut, că totul se află în mișcare, chiar și esențele. Esențele, Ideile și Spiritele se dezvoltă: dezvoltarea lor fiind, firește, dialectică, adică automișcare.⁴⁵ Iar stadiul ultim al oricărei dezvoltări nu poate fi decît rațional și ca atare bun și adevărat, pentru că este încununarea întregii dezvoltări de pînă atunci, depășind toate stadiile anterioare. (Lucrurile, așadar, nu pot să meargă decît mereu înspre mai bine.) Fiecare dezvoltare reală, pentru că este un proces real, este cu necesitate, potrivit filozofiei identității, un proces rațional și rezonabil. E clar că acest lucru trebuie să fie valabil și pentru istorie.

Heraclit a susținut că în istorie sălășluiește o rațiune ascunsă. Pentru Hegel, istoria devine o carte deschisă.

Această carte este apologetică pură. Prin apelul pe care-l face la înțelepciunea Providenței, ea oferă o apologie a perfecțiunii monarhismului prusac; prin apelul la perfecțiunea monarhismului prusac, ea oferă o apologie a înțelepciunii Providenței.

Istoria este dezvoltarea a ceva real. Ca atare, conform filozofiei identității, ea este cu necesitate ceva rațional.

Evoluția lumii reale, a cărei cea mai importantă parte o reprezintă istoria, este considerată de Hegel „identică” cu un fel de operație logică, sau cu un proces de raționare. Istoria, cum o vede el, este procesul de gîndire

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

57

al „Spiritolui Absolut”, al „Spiritolui Lumii”. Ea este manifestarea acestui Spirit. Este un fel de uriaș silogism dialectic⁴⁶, efectuat, așa-zicînd, de Providență. Acest silogism este planul pe care Providența îl urmează; iar concluzia logică la care se ajunge este scopul urmărit de Providență: perfecțiunea lumii. „Unicul gînd — scrie Hegel în a sa *Filozofie a istoriei* — ce constituie aportul propriu al filozofiei este aici gîndul... că Rațiunea stăpînește lumea și că deci și istoria universală are o *desfășurare rațională*. Această convingere și viziune... nu este nicidecum o presuposiție pentru filozofia însăși, în filozofie... se dovedește că Rațiunea... își este sieși *Substanța și Puterea Infinită, ...Materia Infinită..., Forma Infinită..., Energia Infinită...* Această Idee este Adevărul, Eternul, Puterea prin excelență; ea se dezvoltă în univers, și nimic altceva nu se dezvoltă în univers decît ea însăși, gloria și măreția ei; acest lucru este... ceea ce se demonstrează în filozofie, iar aici este presupus ca demonstrat.” Acest șuvoi de vorbe nu ne duce departe. Dacă ne adresăm însă pasajului din „Filozofie” (adică din *Enciclopedia* sa) la care se referă Hegel, deslușim ceva mai mult din scopul său apologetic. Pentru că aici citim: „Că Istoria, și mai presus de toate Istoria Universală, se întemeiază pe un scop esențial și real, care *în fapt este și va fi realizat în ea* — Planul Providenței; că, într-un cuvînt, există Rațiune în Istorie, trebuie decis pe temeiuri strict filozofice, și dovedit astfel a fi ceva esențial și în fapt necesar.” Or, cum scopul Providenței „este în mod actual realizat” în rezultatele istoriei, s-ar putea presupune că această realizare a avut loc în Prusia reală. Așa și este; ni se arată chiar și modul cum se atinge acest scop, în trei pași dialectici ai dezvoltării istorice a rațiunii sau, cum spune Hegel, a „Spiritolui”, a cărui „viață... este un ciclu de întrupări progresive”⁴⁷. Primul din acești pași este despotismul oriental, cel de-al doilea îl constituie democrațiile și aristocrațiile grecești și romane, iar cel de-al treilea, și cel mai înalt, Monarhia Germanică, care este, firește, o monarhie absolută. Și Hegel spune cît se poate de clar că nu are în vedere vreo monarhie utopică din viitor: „Spiritul... nu are trecut, nici viitor — scrie el — ci este esențialmente *actual*; aceasta implică în mod necesar că forma actuală a Spiritului conține și depășește toți pașii anteriori.”

Hegel poate fi însă și mai explicit decît este în acest text. El subîmparte și cea de a treia perioadă a istoriei, Monarhia Germanică, „au „Lumea Germană”, în trei etape, despre care spune⁴⁸: „Mai întîi

58

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

vom avea de considerat *Reforma* ca atare, soarele care transfigurează totul, urmînd acelei aurore de la sfîrșitul

Evului Mediu; pe urmă evoluția situației după Reformă și în sfârșit timpurile mai noi, începînd de la sfârșitul secolului trecut", adică perioada de la 1800 la 1830 (ultimul an în care au fost ținute aceste prelegeri). Și Hegel demonstrează încă o dată că Prusia din vremea sa este culmea, bastionul și țelul libertății. „Pe scena pe care-l contemplăm — istoria universală — Spiritul se înfățișează... în realitatea sa cea mai concretă." Iar esența Spiritului, spune Hegel, este libertatea. „Libertatea este singurul adevăr al Spiritului." în consecință, dezvoltarea Spiritului nu poate fi altceva decît dezvoltarea libertății, iar libertatea supremă trebuie să se fi realizat în cei treizeci de ani ai Monarhiei Germanice, care reprezintă ultima subdiviziune a dezvoltării istorice. într-adevăr, iată ce citim⁴⁹: „Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca auto-determinare infinită a libertății." Și după ce face un elogiu Prusiei, a cărei guvernare „se întemeiază pe birocrație, iar decizia personală a monarhului stă în frunte", Hegel ajunge la concluzia finală a lucrării sale: „Pînă aici — scrie el — a ajuns conștiința* și acestea sînt momentele principale ale formei în care s-a realizat principiul libertății, căci istoria universală nu este altceva decît dezvoltarea conceptului de libertate... Că istoria universală este... adevărata devenire a spiritului..., aceasta este adevărata *teodicee*, justificarea lui Dumnezeu în istorie... Ceea ce s-a întîmplat și se întîmplă... este prin esență opera Lui însuși."

Oare n-am avut dreptate atunci cînd spuneam că Hegel ne înfățișează concomitent o apologie a lui Dumnezeu și a Prusiei și oare nu este clar că statul pe care Hegel ne recomandă să-l venerăm ca pe însăși Ideea Divină este pur și simplu Prusia lui Friedrich Wilhelm de la 1800 la 1830. Ar putea exista oare o mai josnică perversiune a tot ce este decent, perversiune nu numai a rațiunii, libertății, egalității și altor idei ale societății deschise, ci și a credinței sincere în Dumnezeu și chiar a patriotismului sincer?

Am descris în ce fel, pornind dintr-un punct ce pare progresist, și chiar revoluționar, și aplicînd acea metodă dialectică generală de treptată întoarcere pe dos a lucrurilor, cu care cititorul este de acum

* în traducerea românească a „Prelegerilor de filozofie a istoriei" apare termenul „cunoștință" (n. t.).

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

59

familiarizat, Hegel ajunge în cele din urmă la un rezultat neașteptat de conservator. El leagă în același timp concepția sa filozofică despre istorie cu pozitivismul său etic și juridic, dînd acestuia din urmă un fel de justificare istoricistă. Istoria este judecătorul nostru, întrucît Istoria și Providența au dat naștere puterilor existente, forța acestora este în mod necesar identică cu dreptul, chiar cu dreptul divin.

Pe Hegel însă acest pozitivism moral nu-l satisface pe deplin. El vrea mai mult de atît. întocmai cum se opune libertății și egalității, Hegel se opune și fraternității oamenilor, umanitarismului sau, cum spune el, „filantropiei". Conștiința trebuie înlocuită prin oarbă supunere și prin romantica etică heraclitică a faimei și destinului, iar fraternitatea umană printr-un *naționalism totalitar*. Cum se realizează acest lucru vom vedea în secțiunea III și îndeosebi⁵⁰ în secțiunea IV a prezentului capitol.

III

Trec acum la o foarte sumară prezentare a unei povești destul de stranie — povestea *ascensiunii naționalismului german*. Tendințele pe care le denotă acest termen au în mod neîndoielnic o strînsă afinitate cu revolta împotriva rațiunii și a societății deschise. Naționalismul apelează la instinctele noastre tribale, la pasiuni și prejudecăți, și la dorința noastră nostalgică de a scăpa de povara responsabilității individuale, pe care el încearcă s-o înlocuiască printr-o responsabilitate colectivă sau de grup. Faptul că cele mai vechi scrieri de teorie politică, chiar și cea a Bătrînului Oligarh, dar mai pronunțat cele ale lui Platon și Aristotel, exprimă concepții hotărît naționaliste este în consonanță cu aceste tendințe; pentru că aceste scrieri au fost concepute în intenția de a combate societatea deschisă și ideile noi de imperialism, cosmopolitism și egalitarism.⁵¹ Această dezvoltare timpurie a teoriei politice naționaliste se oprește însă o dată cu Aristotel. începînd cu imperiul lui Alexandru, naționalismul tribal genuin dispare pentru totdeauna din practica politică, iar pentru multă vreme și din teoria politică. De la Alexandru mai departe, toate statele civilizate ale Europei și Asiei au fost imperii, cuprinzînd Populații cu origini amestecate la infinit. Civilizația europeană și toate unitățile politice din perimetrul ei au rămas mereu de atunci

60

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

internaționale sau, mai precis, intertribale. (Se pare că înaintea lui Alexandru, la o distanță în timp față de el aproximativ egală cu cea dintre el și noi, imperiul Sumerului antic a creat prima civilizație internațională.) Iar ceea ce e valabil pentru practica politică este valabil și pentru teoria politică; pînă acum o sută și ceva de ani, naționalismul platonician-aristotelic dispăruse practic din doctrinele politice. (Firește, sentimentele tribale și îngust-locale au fost întotdeauna puternice.) Cînd cu circa un secol în urmă a fost resuscitat naționalismul, fenomenul s-a petrecut în una din cele mai amestecate dintre regiunile etnic mixte ale Europei, în Germania, și îndeosebi în Prusia cu populația ei în mare parte slavă. (Multă lume nu știe că pînă și cu un secol în urmă Prusia, cu populația ei predominant slavă, nici nu era considerată un stat german, cu toate că regii ei, care în calitate de principi de Brandenburg erau „electori" ai Imperiului german, erau considerați principi germani. La Congresul de la Viena, Prusia era înregistrată ca „regat slav"; iar în 1830 Hegel încă mai vorbea⁵¹ chiar și despre Brandenburg și Mecklenburg ca fiind populate de „slavi germanizați".)

Nu a trecut, așadar, decît puțin timp de cînd *principiul statului național* a fost introdus în teoria politică. în ciuda acestui fapt, el este atît de larg acceptat în zilele noastre, încît este considerat de obicei — și adesea în mod inconștient — ca de la sine înțeles. El constituie astăzi, așa-zicînd, o supoziție implicită a gîndirii politice

populare. Mulți îl consideră chiar a fi postulatul de bază al eticii politice, mai cu seamă de cînd cu bine intenționatul dar nu la fel de bine chibzuitul principiu al autodeterminării naționale, formulat de Wilson. Cum a putut cineva care cunoștea cît de cît istoria europeană, deplasările și amestecurile a tot felul de triburi, a nenumărate valuri de popoare venite din habitatul lor de origine asiatică, scindîndu-se și amestecîndu-se pe măsură ce pătrundeau în labirintul de peninsule numit continentul european, cum a putut cineva care știa toate acestea să avanseze un asemenea principiu inaplicabil, este greu de înțeles. Explicația o aflăm în faptul că Wilson, care era un democrat sincer (ca de altfel și Masaryk, unul dintre cei mai de seamă luptători pentru societatea deschisă⁵³), a căzut victimă unei mișcări izvorîte din cea mai reacționară și servilă filozofie politică din cîte au fost impuse vreodată blindei și mult răbdătoarei omeniri. El a fost victimă a educației primite în spiritul teoriilor politice metafizice ale lui Platon și Hegel și a mișcării naționaliste bazate pe acestea.

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

61

Principiul statului național, adică revendicarea ca teritoriul fiecărui stat să coincidă cu teritoriul locuit de o singură națiune, nu este nicidecum atît de evident cum li se pare multora astăzi. Chiar dacă ar exista cineva care să știe ce anume are în vedere atunci cînd vorbește despre naționalitate, n-ar fi deloc clar de ce ar trebui acceptată naționalitatea ca o categorie politică fundamentală, mai importantă, de exemplu, decît religia, sau decît faptul de a te fi născut într-o anumită regiune geografică, sau decît loialitatea față de o dinastie, sau decît un crez politic cum este democrația (care constituie, am putea spune, factorul unificator al poliglotei Elveții). Dar, în timp ce religia, teritoriul sau un crez politic pot fi determinate mai mult sau mai puțin clar, nimeni n-a fost în stare vreodată să explice ce anume înțelege prin națiune, într-un mod care să poată fi utilizat ca bază pentru politica practică, (Desigur, dacă vom spune că o națiune este un număr de oameni care trăiesc ori s-au născut într-un anumit stat, atunci totul e clar; aceasta ar însemna însă o abandonare a principiului statului național, care cere ca statul să fie determinat de națiune, și nu invers.) Nici una din teoriile care susțin că o națiune este unită în virtutea comunității de origine, de limbă, sau de istorie nu este acceptabilă și nici aplicabilă în practică. Principiul statului național nu numai că este inaplicabil, dar nici n-a fost vreodată conceput în mod clar. El este un mit. Este un vis irațional, romantic și utopic, un vis al naturalismului și al colectivismului tribal.

În ciuda tendințelor sale inerent reacționare și iraționale, naționalismul modern, în scurta sa istorie de pînă la Hegel, a fost, în chip destul de straniu, un crez revoluționar și liberal. Prin ceva de genul unui accident istoric — invadarea teritoriilor germane de către prima armată națională, armata franceză comandată de Napoleon și reacția provocată de acest eveniment — naționalismul a pătruns în tabăra libertății. Nu e lipsit de interes să schițăm istoria acestui proces și a modului în care Hegel a readus naționalismul în tabăra totalitară, căreia acesta îi aparținuse din momentul în care Platon a susținut pentru prima dată că grecii sînt față de barbari ceea ce stăpînii sînt față de sclavi.

Să ne amintim⁵⁴ că Platon a formulat, din nefericire, problema sa politică fundamentală întrebînd: cine trebuie să cîrmuiască. a cui voință trebuie să fie lege? Înainte de Rousseau, răspunsul obișnuit la această întrebare era: principele. Rousseau a dat un răspuns nou

62

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

și cît se poate de revoluționar. Nu principele trebuie să cîrmuiască, susține el, ci poporul; nu voința unui om, ci voința tuturor. În felul acesta, el a ajuns să inventeze voința poporului, voința colectivă sau „voința generală”, cum îi spunea el; iar poporul, o dată înzestrat cu o voință, trebuia ridicat la rangul unei suprapersonalități; „în raport cu ceea ce îi este exterior” (adică în raport cu alte popoare), spune Rousseau, „el devine o unică ființă, un individ”. Această invenție conținea o doză bună de colectivism romantic, dar nu conținea vreo tendință spre naționalism. Teoriile lui Rousseau cuprindeau, însă, în mod clar germenul naționalismului, a cărui doctrină cea mai caracteristică este că diferitele națiuni trebuie concepute ca niște personalități. Iar atunci cînd Revoluția franceză a înființat armata poporului, bazată pe serviciul militar național obligatoriu, prin aceasta s-a făcut un mare pas practic în direcția naționalistă.

Unul dintre cei care au contribuit în continuare la teoria naționalismului a fost J. G. Herder, fost elev și pe vremea aceea prieten personal al lui Kant. Herder a susținut că un stat bun trebuie să aibă granițe naturale, adică granițe care să circumscrie teritoriile locuite de „națiunea” sa; teorie pe care a formulat-o pentru prima dată în ale sale *Ideipentm o filozofie a istoriei omenirii* (1785). „Statul cel mai natural — scria el⁵⁵ — este un stat compus dintr-un singur popor, cu un singur caracter național... Un popor este un produs natural asemeni unei familii, doar mai răspîndit decît aceasta... La fel ca toate comunitățile naturale,... și în cazul statului cea mai bună ordine este ordinea naturală, adică aceea în care fiecare îndeplinește funcția pentru care l-a destinat natura.” Această teorie, care încearcă să dea un răspuns la problema granițelor „naturale” ale statului⁵⁶, răspuns ce nu face decît să ridice problema nouă a granițelor „naturale” ale națiunii, n-a exercitat la început o mare influență. Este interesant de observat că Immanuel Kant a sesizat numaidecît primejdiosul romantism irațional din această scriere a lui Herder, din care, prin critica sa răspicată, și-a făcut un dușman neîmpăcat. Voi cita aici un pasaj din această critică, pentru că în el găsim o lapidară dar excelentă caracterizare nu numai a gîndirii lui Herder, ci și a filozofilor oraculari de mai tîrziu, ca Fichte, Schelling, Hegel, ca și a tuturor discipolilor lor moderni: „O sagacitate grăbită să sesizeze analogii, scria Kant, și o imaginație îndrăzneată în felul de

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

63

a le folosi se combină cu capacitatea de a mobiliza emoții și pasiuni spre a capta interesul pentru obiectul ei — un obiect învăluit întotdeauna în mister. Aceste emoții sînt luate lesne, dar în mod greșit, drept gînduri puternice și profunde, sau cel puțin drept aluzii cu înțelesuri profunde; și astfel suscită așteptări mai mari decît ar găsi îndreptățit o judecată rece... Sinonimiile trec drept explicații, iar alegoriile sînt oferite drept adevăruri."

Fichte e cel care a înzestrat naționalismul german cu prima lui teorie. Limitele unei națiuni, susținea el, sînt determinate de limbă. (Această afirmație nu ne pune într-o situație mai bună în ce privește înțelegerea națiunii. Unde anume deosebirea dialectală devin deosebiri de limbă? Cîte limbi diferite vorbesc slavii sau teutonii, ori diferențele dintre ele au doar caracter dialectal?)

Opiniile lui Fichte au avut o evoluție cum nu se poate mai curioasă, îndeosebi dacă ne gîndim că el a fost unul din întemeietorii naționalismului german. În 1793 îl apăra pe Rousseau și Revoluția franceză, iar în 1799 mai declara⁵⁷ încă următoarele: „E limpede că de azi înainte numai Republica franceză poate fi patria omului integru, că un asemenea om nu-și poate dăruia puterile nici unei alte țări, pentru că de victoria Franței se leagă nu doar speranțele cele mai îndrăznețe ale omenirii, ci și însăși existența ei... Eu îmi dedic viața și toate aptitudinile mele Republicii." Am putea nota în treacăt că pe vremea cînd făcea aceste remarci, Fichte purta tratative pentru ocuparea unui loc la Universitatea din Mainz, localitate aflată atunci sub stăpînire franceză. „În 1804 — scrie E. N. Anderson în interesantul său studiu despre naționalism — Fichte era foarte dornic să părăsească slujba sa din Prusia pentru a da curs unei chemări venite din Rusia. Guvernul prusac nu l-a prețuit la cota financiară dorită și Fichte spera la o recunoaștere superioară din partea Rusiei, drept care i-a scris negociatorului rus că dacă guvernul acestei țări l-ar face membru al Academiei de științe din St. Petersburg și i-ar plăti un salariu de minimum patru sute de ruble, «Aș fi al lor pînă la moarte»... Doi ani mai tîrziu — continuă Anderson — transformarea cosmopolitului Fichte în Fichte naționalistul era încheiată."

Atunci cînd francezii au ocupat Berlinul, Fichte a părăsit orașul, din imbold patriotic; act care, spune Anderson, „a ținut să nu treacă neobservat de regele și de guvernul Prusiei". Atunci cînd A. Mueller și W. von Humboldt au fost primiți de Napoleon, Fichte i-a scris cu

64

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

indignare soției sale: „nu-i invidiez pe Mueller și pe Humboldt; sînt bucuros că nu mi s-a acordat această rușinoasă onoare... Nu e indiferent pentru conștiința unui om și *pesemne că nici pentru succesul de mai tîrziu* dacă... își arată față devotamentul față de cauza cea bună." Referitor la aceasta, Anderson comentează: „în fapt, el a avut de cîștigat; nu încapă îndoială că invitarea sa la Berlin a avut ca motivație acest episod. Aceasta nu scade din patriotismul actului său, ci îl plasează doar în adevărata lui lumină." La toate acestea trebuie să adăugăm că de la bun început cariera filozofică a lui Fichte s-a bazat pe o fraudă. Prima sa carte a fost publicată anonim, cînd publicul aștepta filozofia religiei a lui Kant, sub titlul *Critica oricărei revelații*. Era o carte extrem de indigestă, ceea ce n-a împiedicat-o să fie o copie iscusită a stilului kantian; și s-a făcut uz de orice, inclusiv de zvonuri, pentru a-i face pe oameni să creadă că e vorba de lucrarea lui Kant. Lucrurile ne apar în adevărata lor lumină atunci cînd aflăm că Fichte a izbutit să găsească un editor numai prin bunăvoința lui Kant (care n-a fost în stare niciodată să citească din această carte mai mult decît primele cîteva pagini). Atunci cînd presa s-a apucat să ridice în slăvi scrierea lui Fichte atribuind-o lui Kant, acesta din urmă s-a văzut silit să facă o declarație publică arătînd că lucrarea este a lui Fichte, iar acesta, după ce faima pogorîse astfel pe neașteptate asupra sa, a fost numit profesor la Jena. Ulterior însă, Kant a fost nevoit să facă o nouă declarație, spre a se disocia de acest om, declarație în care apar cuvintele: „Păzească-ne Dumnezeu de prieteni. De dușmani putem încerca să ne apărăm singuri."

Acestea sînt cîteva episoade din cariera omului a cărui „flecăreală" a dat naștere naționalismului modern precum și filozofiei idealiste moderne, filozofie clădită pe temeiul pervertirii doctrinei lui Kant. (Îl urmează pe Schopenhauer în privința distincției dintre „flecăreală" lui Fichte și „șarlatania" lui Hegel, deși trebuie să admit că ar fi un pic pedant să stăruie asupra acestei distincții.) Toată povestea interesează în principal datorită luminii pe care o proiectează asupra „istoriei filozofiei" și asupra „istoriei" în general. Am în vedere nu numai faptul, probabil mai mult comic decît scandalos, că astfel de mășcări sînt luate în serios și că ajung să fie obiectul unui fel de cult, al unor studii solemne deși adesea plicticoase (și al unor bilete de examen, pe deasupra). Am în vedere nu numai faptul îngrozitor că flecarul Fichte și șarlatanul Hegel sînt tratați pe

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

65

picior de egalitate cu bărbați ca Democrit, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill și Bertrand Russell și că învățătura lor morală este luată în serios, ba poate chiar considerată superioară învățăturilor acestor din urmă gînditori. Ci am în vedere că mulți dintre acești istorici panegiriști ai filozofiei, incapabili să facă distincția între gîndire și fantazare, ca să nu mai vorbim de distincția dintre bine și rău, îndrăznesc să clameze că istoria lor este judecătorul nostru, sau că istoria filozofiei, așa cum o scriu ei, este o critică implicită a diferitelor „sisteme de gîndire". Căci este clar, cred, că adulația lor poate fi o critică implicită doar a istoriilor scrise de ei și a celei emfaze și conspirații a zgomotului prin care este glorificată îndeletnicirea filozofică. Pare să fie o lege a ceea ce acestor oameni le place să numească „natură umană" că îngîmfarea crește direct proporțional cu lipsa de gîndire și invers proporțional cu serviciile aduse propășirii omenirii.

Pe vremea cînd Fichte devenea apostolul naționalismului, în Germania începea să se afirme un naționalism instinctiv și revoluționar, ca reacție la invazia napoleonică. (A fost una din acele reacții tribale tipice împotriva

expansiunii unui imperiu supra-național.) Poporul cerea reforme democratice, pe care le înțelegea în sensul lui Rousseau și al Revoluției franceze, dar pe care le voia țară cotropitorii francezi. El s-a întors împotriva propriilor principii și în același timp împotriva împăratului. Acest naționalism timpuriu s-a afirmat cu forța unei noi religii, ca un fel de manta ce învelea dorința de libertate și de egalitate. „Naționalismul — scrie Anderson⁵⁹ — își lua avânt o dată cu declinul creștinismului ortodox, înlocuindu-l pe acesta cu credința într-o experiență mistică proprie." Este vorba de experiența mistică a comuniunii cu ceilalți membri ai tribului oprimat, experiență ce s-a substituit nu doar creștinismului, ci, mai ales, sentimentului de încredere și loialitate față de rege, pe care abuzurile absolutismului îl nimiciseră. E clar că o asemenea religie nouă, impetuoasă și democratică, a fost o sursă de mare iritare, și chiar de primejdii, pentru clasa dominantă și în special pentru regele Prusiei. Cum putea fi zăgăzuit acest pericol? După războaiele de eliberare, Friedrich Wilhelm a reacționat mai întâi prin demiterea consilierilor săi naționaliști, iar apoi prin numirea lui Hegel. Pentru că Revoluția franceză dovedise influența filozofiei, lucru subliniat cum se cuvine de Hegel (fiindcă oferea și temeiul Propriilor lui servicii): „Conștiința spiritului — spune el⁶⁰ — este

66

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

67

acum în esență fundamentul, și, în consecință, stăpânirea a revenit *filozofiei*. S-a spus că *Revoluția franceză* a pornit de la filozofie, și nu fără motiv filozofia a fost numită *înțelepciunea lumii*, căci ea nu este numai adevărul în sine..., ci și adevărul întrucât el se manifestă viu în lume. Nu trebuie deci să ne declarăm contra aserțiunii, când se spune că revoluția și-a primit primul impuls de la filozofie." Aceasta e o indicație că Hegel a înțeles care este sarcina sa imediată — să dea un contraimpuls; un impuls, deși nu primul, prin care filozofia ar putea să întărească forțele reacțiunii. O parte din această sarcină consta în pervertirea ideilor de libertate, egalitate etc. Dar poate că o sarcină și mai urgentă era împlinzirea religiei naționaliste revoluționare. Hegel a realizat această sarcină în spiritul sfatului lui Pareto „de a profita de sentimente, în loc de a irosi timpul în încercări zadarnice de a le nimici". El a împlinit naționalismul nu prin opoziție răspăcată, ci prin transformarea lui în autoritarism prusac disciplinat. Și astfel a izbutit pînă la urmă să readucă o puternică armă în tabăra societății închise, unde în fond îi și era locul.

Toate acestea s-au realizat cu deșt' sîngăcie. Hegel, din dorința de a fi pe placul cîrmuirii, i-a ah. A uneori mult prea fățiș pe naționaliști. „Suveranitatea poporului în opoziție față de suveranitatea existentă în monarh — scrie el⁶¹ în *Filozofia dreptului* — este sensul obișnuit în care a început să se vorbească în timpurile mai noi de suveranitate populară; luată în această opoziție, suveranitatea populară este unul din gîndurile cele mai confuze, întemeiată pe reprezentarea goală a poporului. Poporul luat fără monarhul său... se reduce la masa informă." Mai devreme, el scrisese în *Enciclopedia*: „Agregatul persoanelor private e obiceiul adesea să fie numit *popor*; ca un atare agregat însă el este *vulgus*, nu *populus*; și, sub acest raport, singurul scop al statului este ca un popor să *nu* ajungă la existență, la putere și la acțiune ca agregat. O astfel de stare, la un popor, ar constitui starea lui de injustiție, de imoralitate și de iraționalitate în genere; într-însa, poporul s-ar găsi numai ca o putere informă, haotică, oarbă, — ca aceea a elementului dezlănțuit al mării, mare ce totuși nu se distruge singură pe sine, cum ar face poporul, ca element spiritual. S-a putut auzi adesea înfățișîndu-se această stare drept starea de libertate adevărată." Aici se face o aluzie foarte precisă la naționaliștii liberali, pe care regele îi detesta ca pe o năpastă. Lucrul devine și mai clar în ceea ce spune Hegel cu referire la visurile naționaliștilor timpurii de reclădire a

impe-

riului german: „Ficțiunea unui imperiu — spune el în elogiul pe care-l aduce celor mai recente evoluții din Prusia — a dispărut cu totul. El s-a scindat în state suverane." Tendințele anti-liberale ale lui Hegel îl fac să se refere la Anglia ca la cel mai caracteristic exemplu de națiune în sensul rău al cuvîntului. „Cu privire la Anglia..., a cărei constituție este socotită drept cea mai liberală, fiindcă persoanele private au acolo o participare precumpănitoare la treburile statului, experiența arată că, în legislația civilă și penală, în ce privește dreptul și libertatea proprietății, în așezămintele de *cultură* și de *știință* etc, țara aceasta este mai înapoiată față de celelalte state civilizate ale Europei, și că libertatea obiectivă, adică dreptul rațional, este mai degrabă *sacrificat* aici libertății formale⁶² și interesului privat particular (aceasta chiar în așezămintele și proprietățile care se pretinde că sînt consacrate religiei)." Aserțiune cu adevărat uluitoare, mai ales în ceea ce privește „cultura și știința", pentru că nu exista pe atunci stat mai înapoiat decît Prusia, unde Universitatea din Berlin a fost înființată abia sub influența războaielor napoleoniene și unde regele afirma⁶³ că „statul trebuie să suplinească prin bravură intelectuală ceea ce a pierdut sub aspectul puterii fizice". Cîteva pagini mai încolo, Hegel uită ceea ce a spus despre cultura și științele din Anglia; el vorbește acum despre „Anglia, unde istoriografia a ajuns să se curețe de impurități, liînd un caracter mai solid și mai matur".

După cum se vede, Hegel știa că îi revine sarcina de a combate înclinațiile liberale și chiar și pe cele imperialiste ale naționalismului. Și el și-a îndeplinit-o căutînd să-i convingă pe naționaliști că revendicările lor colectiviste sînt satisfăcute în mod automat de un stat atotputernic și că ei nu trebuie să facă altceva decît să ajute la întărirea puterii statului. „Poporul, ca stat, este Spiritul în raționalitatea lui substanțială și în realitatea lui nemijlocită — scrie el⁶⁴ — de aceea el este puterea absolută pe pămînt... Statul este spiritul însuși al unui popor. Statul real este însoțit de acest spirit, în toate treburile sale particulare, în războaiele și în instituțiile sale... Conștiința de sine a unei națiuni particulare este vehiculul pentru... dezvoltarea spiritului colectiv;... în ea, spiritul vremii își

manifestă voința. Împotriva acestei voințe, celelalte spirite naționale n-au nici un fel de drepturi: *acea* națiune domină lumea." Așadar, pe scena istoriei acționează națiunea, cu spiritul și voința ei. Istoria este disputa dintre diferitele spirite naționale pentru dominație mondială.

68

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE
CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

69

De aici urmează că reformele preconizate de naționaliștii liberali nu sînt necesare, dat fiind că națiunea și spiritul ei sînt, oricum, protagoniștii istoriei; și de altminteri, „fiecare națiune... are constituția care i se potrivește și care îi convine". (Pozitivism juridic.) Vedem cum Hegel înlocuiește elementele liberale din ideologia naționalistă nu numai printr-un cult platonician-prusac al statului, ci și printr-un cult al istoriei, al succesului istoric. (Friedrich Wilhelm a avut succes în confruntarea cu Napoleon.) În felul acesta Hegel nu numai că inaugurează un nou capitol în istoria naționalismului, ci furnizează totodată acestuia o nouă teorie. Fichte, după cum am văzut, formulase teoria că națiunea se întemeiază pe limbă. Hegel introduce *teoria istorică a națiunii*. După el, o națiune este unită printr-un spirit ce acționează în istorie. Este unită prin faptul că are un dușman comun și prin camaraderia războaielor pe care le-a purtat. (S-a spus că rasa este o mulțime de oameni uniți nu prin originea lor, ci prin-tr-o eroare comună privitoare la originea lor. Am putea spune, prin analogie, că națiunea în sensul lui Hegel este o mulțime de oameni uniți printr-o eroare comună privitoare la istoria lor.) Se vede clar legătura dintre această teorie și esențialismul istoricist al lui Hegel. Istoria unei națiuni este istoria esenței sau a „spiritului" său care se afirmă pe „scena istoriei".

În încheierea acestei schițe a ascensiunii naționalismului, mi-aș îngădui o remarcă privitoare la evenimentele de pînă la întemeierea imperiului german al lui Bismarck. Politica lui Hegel a fost să profite de sentimentele naționaliste, în loc să-și irosească energia în eforturi zadarnice de a le nimici. Se pare însă că această strategie celebră duce uneori la consecințe stranii. Convertirea medievală creștinismului într-un crez autoritar n-a putut să suprimă cu totul tendințele lui umanitare; acestea răzbat în repetate rînduri prir învelișul autoritar (și sînt persecutate ca erezii). În felul acesta, sfatul lui Pareto nu servește doar la neutralizarea tendințelor ce pur în pericol clasa dominantă, ci și contribuie, neintenționat, la menținerea acestor tendințe. Asemănător s-au petrecut lucrurile ct naționalismul. Hegel l-a făcut inofensiv și a încercat să înlocuiască naționalismul german printr-un naționalism prusac. Dar „reducînc astfel naționalismul la o componentă" a prusacismului (ca să mă exprim în jargonul lui), Hegel l-a „conservat"; iar Prusia s-a văzut nevoită să practice metoda de a profita de sentimentele naționalis-

mului german. Cînd s-a angajat în război cu Austria, în 1866, ea a trebuit s-o facă în numele naționalismului german și sub pretextul de a asigura „Germaniei" rolul de lider. Și a trebuit să proclame Prusia mult extinsă din 1871 drept noul „imperi german", drept o nouă „națiune germană", a cărei unitate a fost făurită prin război, în conformitate cu teoria istorică a națiunii, formulată de Hegel.

IV

Istoricismul istoric al lui Hegel este încă și în epoca noastră îngrășămîntul căruia totalitarismul modern îi datorează creșterea sa rapidă. Folosirea lui a pregătit terenul și a educat pe intelectuali în spiritul lipsei de onestitate intelectuală, după cum vom arăta în secțiunea a V-a a acestui capitol. Trebuie să desprindem de aci învățătura că onestitatea intelectuală este de o importanță fundamentală pentru tot ce ne e drag.

Dar oare aceasta e totul? Și este oare drept să judecăm așa? Este oare total neîntemeiată pretenția că valoarea lui Hegel rezidă în faptul că el a fost creatorul unui nou mod de gîndire, istoric — al unui nou simț istoric?

Mulți dintre prietenii mei au criticat atitudinea mea față de Hegel și incapacitatea mea de a-i sesiza valoarea.

Aveau, firește, perfectă dreptate, pentru că, într-adevăr, am fost incapabil s-o sesizez. (Și sînt și acum.) Pentru a-mi îndrepta acest neajuns, m-am aplecat într-un mod destul de sistematic asupra întrebării, în ce constă valoarea intelectuală a lui Hegel?

Rezultatul a fost dezamăgitor. Fără îndoială că discursul lui Hegel despre amploarea și măreția dramei istorice a creat o atmosferă de interes pentru istorie. Fără îndoială că amplele sale generalizări, periodizări și interpretări istorice i-au fascinat pe unii istorici și i-au stimulat să elaboreze studii istorice valoroase și detaliate (care, aproape invariabil, scoteau în evidență șubrezenia concluziilor lui Hegel, ca și a metodei sale). Dar această influență stimulativă a fost oare o izbîndă de istoric sau de filozof? N-a fost mai degrabă una de propagandist? În ce mă privește, am constatat că istoricii îl prețuiesc pe Hegel (dacă în genere îl prețuiesc) ca filozof, în timp ce filozofii cred îndeobște că Hegel (dacă în genere a contribuit la ceva) a contribuit la înțelegerea istoriei.

Istoricismul

70

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Însă nu este istorie, iar credința în el nu vădește nici înțelegere istorică, nici simț istoric. Iar dacă vrem să ne rostăm despre Hegel ca istoric sau ca filozof, nu trebuie să ne întrebăm dacă există oameni pe care viziunea sa despre istorie îi inspiră, ci cît este de adevărată această viziune.

N-am găsit decît o singură idee importantă despre care s-ar putea pretinde că este prezentă implicit în filozofia lui Hegel. Este ideea care-l face pe Hegel să atace raționalismul și intelectualismul abstract, care pierd din vedere îndatorarea rațiunii față de tradiție. Este o anumită conștiință a faptului (pe care însă Hegel îl uită în *Logica* sa)

că oamenii nu pot să pornească de pe un loc gol, creînd din nimic o lume a gândirii, că gândirile lor sînt, în bună parte, produsul unei moșteniri istorice.

Sînt gata să admit că aceasta e o idee importantă și care poate fi găsită la Hegel dacă ești dispus s-o cauți. Negînsă că ea a fost o contribuție proprie a lui Hegel. A fost o idee comună a romanticilor. Ideea că toate entitățile sociale sînt produse ale istoriei; nu invenții plănuite de rațiune, ci înjghebări rezultate din capriciile evenimentelor istorice, din jocul ideilor și intereselor, din suferințe și pasiuni — ideea aceasta datează dinaintea lui Hegel. Ea își are originea la Edmund Burke, care, prin accentul pus pe însemnătatea tradiției pentru funcționarea tuturor instituțiilor sociale, a influențat puternic gîndirea politică a mișcării romantice germane. Urmele acestei influențe se pot observa la Hegel, dar numai sub forma exagerată și de nesuștinut a unui relativism istoric și evoluționist — sub forma periculoasei doctrine că ceea ce este crezut astăzi este, în fapt, adevărat astăzi, cu corolarul la fel de periculos că ceea ce ieri era adevărat (*adevărat*, și nu doar „crezut”) poate fi fals mîine — doctrină ce, în mod sigur, nu este de natură să încurajeze aprecierea, la justa valoare, a însemnătății tradiției.

Trec acum la ultima parte a analizei mele consacrate hegelianismului, unde voi examina dependența noului tribalism sau totalitarism de doctrinele lui Hegel.

Dacă mi-aș fi propus să scriu o istorie a afirmării totalitarismului, ar fi trebuit să mă ocup mai întîi de marxism; pentru că fascismul își datorează apariția, în parte, falimentului spiritual și

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

71

politic al marxismului. (După cum vom vedea, o aserțiune similară poate fi făcută despre relația dintre leninism și marxism.) Întrucît însă problema principală de care mă ocup este istoricismul, îmi propun să discut întîi despre fascism, iar despre marxism să tratez mai încolo, ca despre forma cea mai pură de istoricism apărută pînă în prezent.

Totalitarismul modern nu este decît un episod al revoltei perene împotriva libertății și rațiunii. El se deosebește de episoadele mai vechi nu atît prin ideologia sa, cît prin faptul că liderii săi au izbutit să înfăptuiască unul din cele mai îndrăznețe visuri ale predecesorilor lor — să facă din revolta împotriva libertății o mișcare populară. (Această popularitate nu trebuie, desigur, supraestimată; intelectualitatea nu constituie decît o parte a poporului.) El a devenit posibil numai în urma falimentului înregistrat, în țările respective, de o altă mișcare populară, social-democrația sau versiunea democrată a marxismului, care în ochii populației muncitoare întruchipa ideile de libertate și egalitate. Cînd a devenit evident că nereușita acestei mișcări de a adopta în 1914 o poziție fermă împotriva războiului nu e o pură întîmplare, cînd a devenit clară neputința ei de a face față problemelor păcii și mai cu seamă șomajului și recesiunii economice și cînd, în fine, s-a văzut că această mișcare se apără doar în mod ezitant de agresiunea fascistă, atunci credința în valoarea libertății și în posibilitatea egalității a fost grav zdruncinată, iar revolta perenă împotriva libertății, uzînd de toate mijloacele, a izbutit să-și cîștige un sprijin mai mult sau mai puțin popular.

Faptul că fascismul a trebuit să preia o parte din moștenirea marxismului explică una din trăsăturile „originale” ale ideologiei fasciste, singura prin care el se abate de la profilul tradițional al revoltei împotriva libertății. E vorba de faptul că fascismul nu prea apelează deschis la factorul supranatural. Nu că el ar fi neapărat ateu ori lipsit de elemente mistice sau religioase. Însă răspîndirea, prin marxism, a agnosticismului a dus la o situație în care nici un crez politic care voia să cîștige popularitate în rîndurile clasei muncitoare nu-și putea asocia vreuna din formele religioase tradiționale. Acesta e motivul pentru care fascismul a adăugat ideologiei sale oficiale, cel puțin în stadiile ei inițiale, ceva din mate-nalismul evoluționist propriu secolului al nouăsprezecelea.

72

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Astfel, formula fierturii fasciste este în toate țările aceleași: Hegel plus o doză de materialism din secolul trecut (îndeosebi darwinism în forma oarecum frustă pe care i-a dat-o Haeckel⁶⁵). Se poate spune că elementul „științific” din rasism își are obîrșia la Haeckel, care a patronat, în 1900, un concurs cu premii avînd ca temă: „Ce putem învăța din principiile darwinismului privitor la dezvoltarea internă și politică a unui stat?” Premiul întîi a fost atribuit unei voluminoase lucrări rasiste a lui W. Schallmeyer, care a devenit astfel bunicul biologiei rasiale. Este interesant de observat cît de puternic se aseamănă acest rasism materialist, în ciuda obîrșiei sale foarte diferite, cu naturalismul lui Platon. În ambele cazuri, ideea de bază este că degenerarea, îndeosebi a claselor superioare, stă la originea declinului politic (a se citi: a progresului societății deschise). În plus, mitul modern al Sîngelui și Glei își are pandantul exact în mitul platonician al Pămîntenilor. Totuși, formula rasismului modern nu este „Hegel + Platon”, ci „Hegel + Haeckel”. După cum vom vedea mai departe, Marx a înlocuit „Spiritul” lui Hegel prin materie și prin interesele materiale și economice. În același mod, rasismul substituie „Spiritului” lui Hegel ceva material, concepția cvasi-biologică a Sîngelui sau Rasei. În locul „Spiritului”, Sîngele este acum esența care se autodezvoltă, este stăpînul lumii și se desfășoară pe scena istoriei; el, și nu „spiritul” național, este cel ce determină destinul esențial al unei națiuni.

Transsubstanțierea hegelianismului în rasism sau a Spiritului în Sînge nu modifică mult tendința principală a hegelianismului. Ea îi dă doar un pospai de biologie și de evoluționism modern. Rezultatul este o religie materialistă și în același timp mistică a esenței biologice ce se autodezvoltă, religie ce seamănă îndeaproape cu religia evoluției creatoare (al cărei profet a fost hegelianul⁶⁶ Bergson) și pe care G. B. Shaw a caracterizat-o odată, mai mult profetic decît profund, drept „o credință ce satisface prima condiție a tuturor religiilor ce au avut

vreodată priză asupra omenirii: condiția de a fi... o *metabiologie*". Și într-adevăr, această nouă religie, rasismul, are în mod vădit, ca să spunem așa, o componentă *meta-* și o componentă *biologică*, prima fiind metafizica mistică hegeliană, iar cea de a doua, biologia materialistă haeckeliană.

Atât despre deosebirea dintre totalitarismul modern și hegelianism. Deși importantă din punctul de vedere al popularității, această deosebire este neimportantă când e vorba de principalele lor

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

73

tendințe politice. Dacă ne concentrăm acum asupra asemănarilor, imaginea va fi alta. Aproape toate ideile mai importante ale totalitarismului modern sînt moștenite direct de la Hegel, care a adunat și păstrat ceea ce A. Zimmer numește⁶⁷ „arsenalul de arme pentru mișcările autoritare". Deși aceste arme, în majoritatea lor, n-au fost făurite de Hegel însuși, ci descoperite de el în diverse și străvechi depozite de armament ale revoltei perene împotriva libertății, nu încapă îndoială că prin străduința lui ele au fost redescoperite și transmise discipolilor săi moderni. Urmează o scurtă listă a unora din cele mai prețioase idei de acest fel. (N-am inclus în ea totalitarismul și tribalismul platonician, despre care am discutat deja, nici teoria despre stăpîn și sclav.)

a) Naționalismul, sub forma ideii istoriciste că statul este încarnarea Spiritului (sau, acum, a Sîngelui) națiunii (sau rasei) creatoare de stat; o națiune aleasă (acum, rasă aleasă) este destinată să domine lumea, b) Statul ca inamic natural al tuturor celorlalte state trebuie să-și afirme existența prin război, c) Statul este exceptat de la orice fel de obligație morală; istoria, adică succesul istoric, este singurul judecător; folosul colectiv este singurul principiu de conduită personală; minciuna și deformarea adevărului în scop de propagandă sînt permise, d) Ideea „etică" a războiului (total și colectiv), îndeosebi al națiunilor tinere împotriva celor mai vîrstnice; războiul, soarta și faima ca bunurile cele mai de dorit, e) Rolul creator al marelui Bărbat, al personalității istorice-mondiale, al omului de adîncă cugetare și puternică pasiune (acum, principiul Conducătorului). f) Idealul vieții eroice („trăiește periculos!") și al „omului eroic", ca opus micului burghez și vieții sale de searbădă mediocritate. Această listă de comori spirituale nu este nici sistematică și nici completă. Toate fac parte dintr-un vechi patrimoniu. Și au fost depozitate și pregătite pentru utilizare nu numai în lucrările lui Hegel și ale discipolilor săi. ci și în capetele unei intelectualități hrănite timp de nu mai puțin de trei generații exclusiv cu asemenea merinde spirituale depreciate, denunțate de timpuriu de către Schopenhauer⁶⁸ drept o „pseudofilozofie nimicitoare pentru intelect" și drept un „pernicios și criminal abuz de limbaj". Trec acum la o examinare mai detaliată a diferitelor puncte din această listă.

a) Conform doctrinelor totalitare moderne, nu statul ca atare constituie țelul suprem. Țelul suprem este Sîngele, Poporul, Rasa.

74

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Rasele superioare posedă puterea de a crea state. Cea mai înaltă năzuință a unei rase sau națiuni este să formeze un stat viguros, capabil să servească drept instrument puternic al autoconservării ei. Această doctrină (dacă facem abstracție de înlocuirea Spiritului prin Sînge) este datorată lui Hegel, care scria⁶⁹: „în existența unei națiuni scopul substanțial este de a fi un stat și de a se păstra ca atare. O națiune ce nu și-a dat forma unui stat — o *simplă națiune* — nu are, la drept vorbind, o istorie, cum este cazul națiunilor... ce au existat în stare de sălbăticie. Ceea ce se petrece cu o națiune... își are semnificația sa esențială în raport cu statul." Statul care se formează astfel trebuie să fie totalitar, adică puterea sa trebuie să se infiltreze în întreaga viață a poporului, cu toate funcțiile acesteia, și să le controleze: „Statul este, deci, baza și centrul tuturor elementelor concrete din viața unui popor: al artei, dreptului, moralei, religiei și științei... Substanța care... există în acea realitate concretă care este statul este Spiritul poporului însuși. Statul real este însoțit de acest spirit în toate treburile sale particulare, în războaiele sale, în instituțiile sale etc." Iar pentru a fi puternic, statul trebuie să conteste puterile altor state. El trebuie să se afirme pe „scena istoriei", să-și dovedească prin fapte istorice esența sau spiritul său particular și caracterul său național „strict definit", iar finalmente să aspire la dominația mondială. Iată exprimat, în cuvintele lui Hegel, acest esențialism istoricist: „Esența însăși a Spiritului este activitatea: ea actualizează potențialitatea lui, făcînd din sine propria lui faptă, propria lui lucrare... Așa e și cu Spiritul unei națiuni; acesta este un spirit ce are caracteristici strict definite, ce există și persistă... în evenimentele și tranzițiile ce alcătuiesc istoria lui. Aceasta este lucrarea lui — aceasta e ceea ce respectiva națiune particulară *este*. Națiunile sînt ceea ce sînt faptele lor... O națiune este morală, virtuoasă, viguroasă cît timp este angajată în înfăptuirea marilor ei obiective... Constituțiile sub care popoarele universal-istorice au atins culminațiile lor le sînt specifice... Prin urmare, din ... instituțiile politice ale vechilor popoare universal-istorice nu putem învăța nimic... Fiecare geniu național particular se cere tratat ca un singur individ în procesul istoriei universale." Spiritul sau geniu național trebuie finalmente să încerce să se afirme în dominația mondială: „Conștiința de sine a unei națiuni particulare... este realitatea obiectivă în care Spiritul epocii își plasează voința. Față de această voință absolută, voința celorlalte spirite naționale particulare este lipsită de drept: *aceea* națiune domină lumea..."

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

75

Hegel însă nu numai că a dezvoltat teoria istorică și totalitară a naționalismului, ci a și prevăzut cu claritate posibilitățile psihologice ale naționalismului. El a sesizat că naționalismul răspunde unei nevoi — dorinței oamenilor de a găsi și a cunoaște locul lor determinat în lume și de a aparține unui puternic organism colectiv, în același timp la Hegel se observă acea trăsătură remarcabilă a naționalismului german, sentimentele sale de

inferioritate (ca să folosim o terminologie mai recentă) puternic dezvoltate, îndeosebi față de englezi. Drept care, prin naționalismul și tribalismul său, el se face în mod conștient ecoul acestor sentimente, descrise de mine (în capitolul 10) drept *angoasa civilizației*: „Fiecare englez — scrie Hegel⁷⁰ — va spune: noi sîntem cei ce navigăm pe oceane și ținem în mîini comerțul lumii; cei cărora le aparțin Indiile orientale cu bogățiile lor... Raportul dintre omul individual și acel Spirit... este că aceasta... îi îngăduie să aibă un loc bine precizat în lume, îi îngăduie să fie *ceva*. Pentru că individul găsește... în poporul căruia îi aparține o lume fermă, deja statornicită... cu care trebuie să facă corp comun. în această lucrare a sa și deci lume a sa. Spiritul poporului se bucură de existența sa și își află mulțumire."

b) O teorie comună a lui Hegel și discipolilor săi rasiști este că statul, prin însăși esența lui, poate să existe numai prin contrastul său cu alte state individuale. Unul dintre sociologii de frunte ai Germaniei de astăzi, H. Freyer, scrie⁷¹: „O ființă ce se strînge în jurul propriului său miez creează, chiar și fără intenție, linia de demarcație. Iar frontiera — fie și în mod neintenționat — creează inamicul." Asemănător se exprima și Hegel: „întocmai cum un individ nu este o persoană reală fără relația lui cu alte persoane, tot așa statul nu este o individualitate reală fără relația lui cu alte state... în raportul statelor... particulare înțelăm jocul cel mai mobil... al pasiunilor, al intereselor, al scopurilor, al talentelor, virtuților, al violenței, al nedreptății și al păcatelor, ca și al contingenței exterioare — un joc în care întregul etic însuși, neatîrnarea statului este expusă hazardului." Dar atunci, n-ar trebui oare să îndreptăm această nefericită stare de lucruri adoptînd proiectul lui Kant de instaurare a păcii eterne pe calea unei uniuni federale? Nicidecum, spune Hegel în comentariul său la proiectul de pace al lui Kant: „Kant a propus o ligă a principilor" — spune Hegel nu tocmai exact (Kant propusese o federație a ceea ce am numi astăzi state democratice) — „care să aplaneze conflictele dintre state, și Sfînta Alianță avea oarecum intenția

76

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE
CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

77

să fie o atare instituție. Numai că statul este individ, și în individualitate este conținută în chip esențial negația. Deși, așadar, un număr de state se pot constitui într-o familie, totuși uniunea aceasta, ca individualitate, trebuie să-și creeze o opoziție și să nască un dușman." Pentru că în dialectica lui Hegel negația echivalează cu o limitare și deci înseamnă nu doar linia de demarcație, frontiera, ci și crearea unei opoziții, a unui dușman: „Destinele și acțiunile statelor în raporturile lor reciproce dezvoltă dialectica naturii finite a acestor spirite." Citatele de aici sînt luate din *Filozofia dreptului*; în *Enciclopedia* sa, scrisă mai înainte, teoria lui Hegel anticipează și mai îndeaproape teoriile moderne, bunăoară pe cea a lui Freyer: „în sfîrșit statul mai prezintă latura de a fi realitatea imediată a unui popor singular... Ca individ singular, el este exclusiv față de alți atare indivizi. în raportul lor unul față de altul își găsesc loc voința arbitrară și înfîmplarea... Datorită acestei independențe, conflictul dintre ele devine un raport de forță, o *stare de război*... Starea aceasta arată substanța statului în individualitatea ei..." Așadar, istoricul prusac Treitschke arată doar cît de bine a înțeles esența-lismul dialectic hegelian, atunci cînd repetă: „Războiul nu este numai o necesitate practică, ci și una teoretică, o exigență a logicii. Conceptul de stat îl implică pe cel de război, pentru că esența statului este puterea. Statul este poporul organizat ca putere suverană.

c) Statul *este* legea, legea morală și deopotrivă legea juridică. De aceea nu i se pot aplica nici un fel de alte etaloane, în particular etalonul moralității civile. Responsabilitățile lui istorice sînt mai profunde. Singurul lui judecător este istoria universală. Singurul criteriu posibil pentru a judeca un stat este *succesul* istoric mondial al acțiunilor sale. Iar acest succes, puterea și expansiunea statului, trebuie puse mai presus de orice alte considerații ținînd de viața privată a cetățenilor; este drept ceea ce servește puterii statului. Teoria aceasta este deopotrivă a lui Platon, a totalitarismului modern și a lui Hegel; este moralitatea platonician-prusacă. „Statul — scrie Hegel⁷² — este realitatea Ideii etice, a spiritului etic, ca voința substanțială revelată, lămurită sie înseși." în consecință, nu poate exista vreo idee etică deasupra statului. „Conflictul între state, cînd voințele particulare nu ajung să se pună de acord, nu poate fi decis decît prin război. Ce încălcări... trebuie socotite drept rupere categorică a tratatelor, sau drept violare a respectului și onoarei, rămîne în sine ceva cu neputință de determinat, întrucît un stat își poate plasa infinitatea și onoarea în fiecare din singularitățile sale." Pentru că „raportul statelor unele față de altele rămîne nesigur: nu există un pretor care să aplaneze diferendele." Cu alte cuvinte, „nu există nici o putere care să decidă, împotriva statului, ce este... drept... Statele... pot să stabilească între ele stipulații, dar totodată se află deasupra acestora" (adică nu sînt obligate să le respecte)... „Acordul statelor" se sprijină totodată pe voințe suverane particulare, și rămîne astfel lovit de accidentalitate."

Astfel, despre faptele și evenimentele istoriei universale nu se poate rosti decît o *singură* „judecată" — aceea a rezultatului, a succesului lor. Hegel poate deci să identifice⁷³ „destinul esențial, *scopul* absolut sau — ceea ce e același lucru, adevărul *rezultat* al istoriei universale". A izbuti, adică a ieși biruitor din dramatica luptă a diferitelor Spirite naționale pentru putere, pentru dominație mondială, este deci unicul și ultimul scop și unicul temei de judecată; sau cum zice mai poetic Hegel. din „dialectica finității acestor spirite, ... spiritul universal, spiritul lumii se produce pe sine ca nemărginit, ...își exercită dreptul său *- și dreptul său este cel mai înalt din toate — asupra lor, în istoria lumii, ca tribunal al lumii"*.

Freyer are idei foarte asemănătoare, dar le exprimă mai răspicat⁷⁴: „Istoria stă sub semnul bărbăției, al cutezanței. Cine poate

își ia partea leului. Cine face o mutare greșită a pierdut — cine vrea să nimerescă țința trebuie să știe cum să tragă." Dar toate aceste idei nu sînt, în ultimă instanță, decît reluări ale ideilor lui Heraclit: „Războiul... îi arată pe unii drept zei, pe alții drept simpli oameni, prefăcîndu-i pe ultimii în sclavi, iar pe cei dintîi în stăpîni... Războiul e drept." Potrivit acestor teorii nu poate să existe nici o deosebire morală între un război în care noi sîntem atacați și unul în care îi atacăm pe vecinii noștri; singura deosebire posibilă este succesul. F. Haiser, autorul cărții *Sclavia: fundamentul ei biologic și justificarea ei morală* (1923), profet al rasei stăpînitoare și al moralei de stăpîn, argumentează astfel: „Dacă trebuie să ne apărăm, înseamnă că trebuie să existe niște agresori...; dar atunci, de ce n-am fi noi înșine agresori?" Dar pînă și această doctrină (ce are ca

* La Popper, ultima parte a citatului din Hegel este tradusă astfel: „pentru că istoria lumii este tribunalul lumii". (JV. f.)

78

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

79

precursor faimoasa doctrină a lui Klausewitz că atacul e totdeauna cea mai eficace apărare) este hegeliană; pentru că Hegel, cînd vorbește despre încălcări ce duc la război, nu numai că evidențiază necesitatea de a transforma un „război de apărare" într-un „război de cucerire", dar ne spune și că unele state ce posedă o individualitate puternică „vor fi în mod natural mai înclinate spre susceptibilitate" și vor căuta prilej și spațiu pentru ceea ce el numește, eufemistic, „o activitate intensă".

O dată cu ridicarea succesului istoric la rangul de unic judecător în chestiuni privitoare la state sau națiuni, și cu încercarea de a suprima distincții morale cum este cea dintre atac și apărare, se impune să se construiască argumentări și împotriva moralității conștiinței. Ceea ce Hegel face exaltînd „adevărată moralitate sau mai precis virtutea socială" în opoziție cu „falsa moralitate". De prisos să mai spunem că această „adevărată moralitate" este moralitatea totalitară platoniciană, combinată cu o doză de istoricism, pe cînd „falsa moralitate", pe care el o mai numește și „simpla rectitudine formală", este cea a conștiinței personale. „Putem stabili cum se cuvine — scrie Hegel⁷⁵ — principiile adevărate ale moralității, sau mai precis ale vieții sociale, în opoziție cu falsa moralitate; pentru că Istoria lumii se situează mai presus decît moralitatea care are un caracter personal — decît conștiința indivizilor, voința și modul lor particular de acțiune... Ceea ce scopul absolut al Spiritului cere și realizează, ceea ce Providența face transcendente... invocarea motivelor bune sau rele... Așadar, ceea ce susțin cei care se situează pe poziția vechiului drept și a vechii ordini (adică moralității care fac referiri, spre exemplu, la Noul Testament — K. P.) este doar rectitudinea formală, părăsită de Spiritul viu și de Dumnezeu." „Acțiunile oamenilor mari, ale personalităților istoriei mondiale... nu trebuie puse în opoziție cu exigențe morale irelevante. Nu trebuie înălțată împotriva lor *litania virtuților private, a modestiei, umilinței, filantropiei și abținerii*. Istoria lumii poate, în principiu, să ignore total sfera în care se plasează... moralitatea." Aici asistăm, în fine, la pervertirea celei de a treia idei a Revoluției de la 1789, a ideii de fraternitate sau, cum îi spune Hegel, de filantropie, ca și a eticii conștiinței. Această teorie morală istoricistă platonician-hegeliană a fost apoi reluată în nenumărate rînduri. De exemplu, celebrul istoric E. Meyer vorbește despre „evaluarea plată și moralizatoare, care judecă marile inițiative politice cu etalonul moralității civile, igno-rînd factorii mai profunzi, cu adevărat morali ai statului și ai răspunderilor istorice".

Pentru cine acceptă asemenea vederi, dispar în mod logic orice ezitări în privința minciunii propagandistice și a deformării interesate a adevărului, mai cu seamă dacă din asta rezultă o întărire a puterii statului. Hegel însă abordează această problemă într-un mod mai subtil: „Un mare spirit — scrie Hegel⁷⁶ — a ridicat public întrebarea dacă este îngăduit să se înșele un popor? Ar fi trebuit să se răspundă că un popor nu poate fi înșelat în ce privește baza sa esențială" (marele moralist F. Haiser spune că „unde poruncește sufletul rasei, acolo nu e posibilă nici o eroare"), „dar — continuă Hegel — asupra modului în care el are știință de acest spirit... el este înșelat de către sine însuși... Opinia publică merită deci deopotrivă să se bucure de considerație și să fie desconsiderată... De aceea prima condiție formală pentru a înfăptui ceva mare și rațional (...) este independența față de ea. Această înfăptuire, în ce o privește, poate fi sigură că mai tîrziu opinia publică o va îmbrățișa." Pe scurt, ceea ce contează este întotdeauna succesul. Dacă minciuna a adus succes, atunci ea nici nu a fost minciună, deoarece poporul n-a fost înșelat în ce privește baza sa esențială.

d) Am văzut că statul, mai ales în relațiile sale cu alte state, este exceptat de la moralitate, este a-moral. Ne putem, deci, aștepta să auzim că războiul nu este un rău moral, ci un fenomen moralmente neutru. Teoria lui Hegel desfide, însă, această așteptare; din ea rezultă că războiul este bun în sine, că războiul își are „momentul" său etic.⁷⁷ „Este necesar — scrie Hegel — ca ceea ce este finit, posesia și viața, să fie pus ca ceva accidental. Necesitatea aceasta are pe de o parte forma forței naturale, și tot ce e finit este muritor și trecător. În domeniul etic însă, în stat... necesitatea este ridicată pe treapta de operă a libertății, de necesitate etică ... Războiul... devine acum un element... al... dreptului...; el are semnificația mai înaltă că printr-însul... este conservată sănătatea etică a popoarelor, iar scopurile lor finite sînt smulse din rădăcini... Războiul ferește poporul de putrezirea la care l-ar expune o pace veșnică. Se cunosc în istorie perioade care ilustrează cum războaie purtate cu succes au pus frîu neliniștilor interne... Aceste națiuni, sfîșiate de lupte interne, cîștigă, datorită unor războaie îndreptate în afară, liniște înăuntru." Acest pasaj, luat din *Filozofia dreptului*, arată influența

80

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

ideii lui Platon și a lui Aristotel privind „pericolele prosperității”; în același timp, avem aici un bun exemplu de identificare a moralității cu sănătatea, a eticii cu igiena politică sau a dreptului cu puterea; după cum se va vedea, aceasta duce direct la identificarea virtuții cu vigoarea, după cum ne va arăta următorul pasaj din *Filozofia istoriei* a lui Hegel. (El urmează imediat după pasajul deja menționat în care era vorba de naționalism ca mijloc de depășire a sentimentelor de inferioritate și prin aceasta sugerează că pînă și un război poate fi un mijloc potrivit în slujba acestui nobil țel.) Pasajul cuprinde implicit și teoria modernă a agresivității virtuale a țărilor tinere și sărace împotriva țărilor bătrîne, haine și bogate. „Poporul este moral, virtuos, puternic în măsura în care realizează ceea ce voiește... Dar, o dată cu aceasta, activitatea despre care vorbim, a spiritului, nu mai este necesară... Poporul poate înfăptui încă multe, în război și în pace..., dar sufletul viu și substanțial nu mai este el însuși activ... Poporul trăiește asemenea individului ce trece de la vîrsta bărbăției la vîrsta bătrîneții... Această rutină (ceasul întors continuă să meargă de la sine) este ceea ce aduce moartea... Așa mor indivizii și la fel mor popoarele, de moarte naturală... De moarte violentă poate să moară un popor numai atunci cînd este într-adevăr nort în tot ce-i e propriu.” (Ultima remarcă aparține tradiției declinului-și-prăbușirii.)

Ideile lui Hegel despre război sînt surprinzător de moderne; el vede clar chiar și consecințele morale ale mecanizării; sau, mai degrabă, vede în războiul mecanizat consecințele spiritului etic al totalitarismului sau colectivismului⁷⁸: „Bravura este desigur de natură felurită. Curajul animalului, al filharului, bravura în vederea onoarei, bravura cavalească nu sînt încă formele ei cele adevărate. Adevărata bravură la popoarele cultivate constă în faptul de a fi gata de jertfă în serviciul statului, astfel că individul constituie doar *unul dintr-o mulțime*.” (Aluzie la serviciul militar obligatoriu.) „Nu curajul personal, ci *încadrarea în universal* este aici lucrul important... Această formă mai înaltă a bravurii... apare mai mecanică..., nefiind îndreptată împotriva unor persoane particulare, ci împotriva unui întreg ostil, în genere” (avem anticipat aici principiul *războiului total*); „curajul personal apare astfel ca nefiind personal. Principiul acesta a dus la invenția armei de foc, invenție ce nu este întîmplătoare.” Similar vorbește Hegel și despre invenția prafului de pușcă. „Omenirea a avut nevoie de el și el și-a făcut neîntîrziat apariția.” (Săritoare Providența!).

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

81

Este deci hegelianism pur cînd filozoful E. Kaufmann, în 1911, argumentează împotriva idealului kantian al unei comunități de oameni liberi: „Nu o comunitate de oameni liberi, ci un *război victorios* reprezintă idealul social... în război își manifestă statul adevărata sa natură”⁷⁹; sau cînd E. Banse, celebrul specialist în „știința militară”, scrie în 1933: „Războiul înseamnă suprema potențare... a tuturor energiilor spirituale ale unei epoci... înseamnă maxima încordare a puterii spirituale a poporului... spirit și acțiune la un loc. într-adevăr, războiul oferă baza pe care sufletul uman se poate manifesta la întreaga lui înălțime... Nicăieri nu se poate afirma voința... rasei... atît de complet ca în război.” Iar generalul Ludendorff continuă în 1935: „în timpul anilor de așa-zisă pace, activitatea politică... are sens doar ca o pregătire pentru războiul total.” El nu face astfel decît să formuleze mai precis o idee exprimată de faimosul filozof esențialist Max Scheler în 1915: „Războiul înseamnă Statul în cea mai reală creștere și afirmare a sa, înseamnă politică.” Aceeași doctrină hegeliană este reformulată de Fryer în 1935: „Statul, din primul moment al existenței sale, își are baza în sfera războiului... Războiul este nu numai forma cea mai perfectă a activității de stat, el este însuși elementul în care statul se întruchipează; termenul desemnează, firește, și războiul amînat, preîntîmpinat, mascat, evitat.” Cea mai îndrăzneță concluzie o trage însă F. Lenz, care, în cartea sa *Rasa ca principiu al valorii* pune, cu titlu ipotetic, întrebarea: „Dacă ar fi însă ca umanitatea să reprezinte scopul moralității, atunci nu cumva noi am făcut, totuși, o alegere greșită?” și care, firește, se grăbește să risipească această sugestie absurdă, replicînd: „Departa de noi gîndul că umanitatea ar condamna războiul; ba mai mult, războiul e cel ce condamnă umanitatea.” Această idee apare legată de istoricism la E. Jung, care remarcă: „Umanitarismul sau ideea de omenire... nu e un regulator al istoriei.” Totuși lui Fichte, precursorul lui Hegel, trebuie să i se recunoască înfîietatea în formularea argumentului anti-umanitar; lui Fichte, cel pe care Schopenhauer îl numea „flecăru”. Vîndînd despre cuvîntul „umanitate”, Fichte scria: „Dacă germanului i-ar fi fost prezentat în locul cuvîntului roman «umanitate» echivalentul său german..., el ar fi spus: «Pînă la urmă nu înseamnă mare lucru să fii om în loc de animal sălbatic!» Așa ar fi vorbit germanul — de o manieră ce ar fi fost cu neputință pentru un roman. Căci în

82

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

limba germană, cuvîntul ce desemnează calitatea de a fi om exprimă o noțiune pur fenomenală; aceasta n-a devenit niciodată o idee suprafenomenală, cum s-a întîmplat la romani. Oricine ar încerca să strecoare, prin vicleșug, acest simbol roman străin (cuvîntul «umanitate») în limba vorbită de germani, ar coborî prin aceasta, în mod vădit, standardele lor etice...” Doctrina lui Fichte este reluată de Spengler, care scrie: „«Umanitate» este ori o expresie zoologică, ori un cuvînt gol de sens”; ca și de Rosenberg, care scrie: „Viața lăuntrică a omului a fost depreciată cînd... a fost imprimat în spiritul său un element străin: mîntuirea, umanitarismul și cultura umanității.”

Kolnai, din a cărui carte preiau o bună parte din materialul citat aici, la care altminteri n-aș fi putut ajunge, spune⁸⁰ cît se poate de răspicat: „Noi, cei care ne pronunțăm pentru... metode de guvernare și de organizare socială raționale, civilizate, împărtășim ideea că războiul este în sine un rău...” Adăugînd că în opinia celor mai mulți dintre noi (exceptîndu-i pe pacifiști) războiul ar putea deveni, în anumite împrejurări, un rău necesar, el

continuă: „Atitudinea naționalistă este alta, deși nu implică neapărat dorința ca războiul să fie permanent sau frecvent. Ea nu vede în război un rău, ci un bine, chiar dacă e vorba de un bine primejdios, asemenea unui vin peste măsură de tare, care ar trebui rezervat pentru ocazii rare de mare sărbătoare.” Războiul nu e văzut ca un rău obișnuit și abundent, ci ca un bine prețios, deși rar: — aceasta rezumă vederile lui Hegel și ale discipolilor săi. Printre isprăvile lui Hegel se numără și resuscitarea ideii hera-clitiene de destin. El ținea să sublinieze⁸¹ că această glorioasă idee greacă de destin, în care și-ar afla expresie esența unei persoane sau a unei națiuni, este opusă ideii nominaliste ebraice de lege universală, fie a naturii sau a moralei. Doctrina esențialistă a destinului poate fi derivată (după cum am arătat în capitolul precedent) din teza că esența unei națiuni se poate revela numai în istoria ei. Ea nu are caracter „fatalist” în sensul că ar încuraja inactivitatea; „destinul” nu trebuie identificat cu „predestinarea”. Dimpotrivă! Șinele unui om, esența sa reală, sufletul său cel mai lăuntric, substanța din care e plămădit (care nu este rațiune, ci voință și pasiune) sînt de importanță decisivă în modelarea destinului său. De cînd Hegel a amplificat această teorie, ideea de soartă sau destin a devenit, așa-zicînd, o obsesie favorită a revoltei împotriva libertății.

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

83

Kolnai subliniază pe drept cuvînt legătura dintre rasism (soarta e cea care determină apartenența individului la rasa sa) și ostilitatea față de libertate: „Principiul Rasei — spune Kolnai⁸² — ține să întruchipeze și să exprime negația totală a libertății umane, a egalității în drepturi, o sfidare a omenirii.” Și relevă pe drept cuvînt că rasismul tinde „să opună libertății destinul, iar conștiinței individuale, îndemnul irezistibil al Sîngelui dincolo de orice control și raționament”. Chiar și această tendință a fost exprimată de Hegel, deși, ca de obicei, într-o manieră întrucîtva obscură: „Ceea ce numim *principiu*, *scop*, *destin* ori natura sau ideea Spiritului — scrie el — este esență ascunsă, nedevelopată, care *ca atare*, oricît de adevărată în sine — nu este pe deplin reală... Forța motrice care... le dă... existență este *nevoia*, *instinctul*, *încălnația și pasiunea oamenilor*.” Filozoful modern al educației totale, E. Kriek, merge mai departe în direcția fatalismului: „Toată voința și activitatea rațională ale individului se mărginesc la viața lui de fiecare zi: dincolo de sfera acesteia el poate dobîndi o menire și o împlinire mai înalte dacă pun stăpînire pe el puterile superioare ale destinului.” Sună ca o mărturisire personală atunci cînd el continuă... „Nu prin propriile sale proiecte raționale va deveni o ființă creatoare și relevantă, ci doar grație unor forțe ce lucrează deasupra și dedesubtul lui, forțe ce nu-și au originea în eul său, ci își croiesc drum prin acesta...” (Autorul se lansează însă într-o generalizare neîntemeiată a celor mai intime experiențe personale ale sale atunci cînd declară că nu doar „epoca științei «obiective» sau «libere» a luat sfîrșit”, ci și cea a „rațiunii pure”).

O dată cu ideea de destin Hegel resuscită și pandantul ei, ideea de glorie: „Indivizii... sînt *instrumente*... Ceea ce ei au dobîndit pentru sine... prin participarea individuală pe care au avut-o la opera substanțială, (pregătită și determinată independent de ei), ...este *gloria*, care constituie răsplata lor.”⁸³ Iar Stapel, un propagator al noului creștinism păgînizat, repetă cu promptitudine: „Toate faptele mari au fost săvîrșite de dragul faimei sau gloriei.” Dar acest moralist „creștin” este și mai radical decît Hegel. „Gloria metafizică este singura moralitate adevărată”, glăsuiește el, iar „imperativul categoric” al acestei unice moralități adevărate rimează cu această poziție:

„Săvîrșește fapte ce aduc glorie!”

e) Gloria, însă, nu poate fi dobîndită de oricine; religia gloriei implică antiegalitarismul, implică o religie a „oamenilor mari”.

II

84

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Drept care, rasismul modern „nu cunoaște egalitatea între suflete, egalitatea între oameni”⁸⁴ (Rosenberg). Astfel, nu există obstacole în calea adoptării principiului Conducătorului, preluat din arsenalul revoltei perene împotriva libertății sau, cum îi spune Hegel, a ideii de personalitate istorică mondială. Această idee este una din temele favorite ale lui Hegel. Discutînd hulitoarea „întrebare dacă e îngăduit să se înșele un popor” (vezi mai sus), el spune: „în opinia publică se află tot ce e fals și tot ce e adevărat — dar a descoperi într-însa ce este adevărat, aceasta rămîne sarcina omului mare. Cel care *spune timpului său și realizează ceea ce timpul său voiește și exprimă*. El înfăptuiește ceea ce constituie conținutul intern și esența timpului său, le realizează — dar cine nu se pricepe să *disprețuiască opinia publică*, așa cum o aude ici și colo, nu va ajunge niciodată la lucruri mari.” Această excelentă descriere a Conducătorului — a Marelui Dictator — ca exponent al publicului se combină cu un complicat mit al măreției oamenilor mari, măreție ce constă în faptul că ei sînt instrumentele de căpetenie ale Spiritului în istorie. În această discuție despre „personalitățile istorice, indivizii croiți pe măsura istoriei universale”, Hegel spune: „Ei erau oameni practici, oameni politici, dar erau în același timp oameni care gîndeau, care aveau înțelegerea intimă a ceea ce este necesar și actual... Personalitățile ce se ridică la dimensiunile istoriei universale, eroii unei epoci, trebuie priviți de aceea ca spirite pătrunzătoare: prin excelență, acțiunile lor, discursurile lor sînt ceea ce epoca respectivă are *me* bun... Ei erau cei mai pricepuți, cei de la care au învățat toți ceilalți, dîndu-le dreptate sau, cel puțin, supunîndu-li-se. Aceasta, deoarece spiritul înaintat constituie sufletul lăuntric al tuturor indivizilor; însă interioritatea lor lipsită de conștiință, oamenii mari le-o fac conștientă. De aceea, ceilalți oameni îi urmează pe acești conducători de suflete, deoarece simt la ei puterea irezistibilă a spiritului lor lăuntric propriu.” Dar oamenii mari sînt dotați nu numai cu o inteligență și o înțelepciune fără egal. ci se disting și prin mari pasiuni — mai ales, desigur, prin pasiuni și ambiții politice.

Grație acestui fapt, sînt capabili să stîrneasă pasiuni și în alții. „Oamenii mari și-au exercitat voința pentru a se satisface pe ei înșiși, nu pentru a satisface pe alții... Nimic mare în lume nu s-ar înfăptui fără *pasiune... în aceasta constă ceea ce numim viclenia rațiunii, în faptul că lasă pasiunile să lucreze pentru ea...* De altfel, pasiunea nici nu este cuvîntul întru totul potrivit pentru ceea ce

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

85

vreau să exprim aici... Eu înțeleg prin acest cuvînt... acea activitate a oamenilor care pornește de la interese *particulare*, de la scopuri deosebite sau — dacă doriți — de la intenții egoiste, și anume astfel încît ei consacră acestor scopuri toată energia voinței și caracterului lor... Pasiunile, scopurile particulare și satisfacerea dorințelor egoiste sînt... cele mai eficace resorturi ale acțiunii. Puterea lor rezidă în faptul că nu respectă nici una din limitările ce li le-ar impune justiția și moralitatea; și că aceste impulsuri naturale au o influență mai directă asupra semenilor lor decît disciplina artificială și plicticoasă ce tinde spre ordine și autoînfrînare, spre lege și moralitate." Începînd de la Rousseau, școala romantică de gîndire a înțeles că omul nu este din cale afară de rațional. Dar în timp ce reprezentanții umanitarismului sînt atașați de raționalitate ca scop, revolta împotriva rațiunii exploatează această descoperire psihologică a iraționalității omului pentru scopurile ei politice. Apelul fascist la „natura umană” ~ste un apel la pasiunile noastre, la nevoile noastre mistice colective, la „enigma umană.” Adaptînd cuvintele citate adineauri ale lui Hegel, acest apel poate fi numit *viclenia revoltei împotriva rațiunii*. Dar culmea acestei viclienii este atinsă de Hegel în acest cel mai temerar tertip dialectic al său. Făcînd false reverențe raționalismului, vorbind despre „rațiune” mai zgomotos decît oricine înainta sa și după el, el sfîrșește în iraționalism; într-o apoteoză nu numai a pasiunii, ci și forței brute: „Este interesul absolut al Rațiunii — scrie Hegel — ca această totalitate morală (adică statul — K. P.) să existe; iar în aceasta rezidă îndreptățirea și meritul eroilor, ale întemeietorilor de state, oricît de cruzi ar fi fost. Se întîmplă ca asemenea oameni să trateze cu ușurință alte interese majore, chiar sacre... Dar o asemenea figură măreață nu poate să nu strivească cîteva flori nevinovate, să nu zdrobească unele lucruri ce-i stau în cale.”

f) Concepția după care omul nu este atît un animal rațional cît unul eroic n-a fost inventată de revolta împotriva rațiunii; ea este un ideal tipic tribalist. Idealul acesta de Om Eroic trebuie deosebit de respectul mai rezonabil pentru eroism. Eroismul a fost și va rămîne întotdeauna un lucru admirabil; dar admirația noastră trebuie, cred, să depindă foarte mult de modul în care apreciem cauza căreia eroul i s-a devotat. Bunăoară, elementul eroic din gang-sterism merită, cred, prea puțină prețuire. În schimb se cuvine să-l

86

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

87

admirăm pe căpitanul Scott și echipa sa, și mai mult încă, dacă se poate, pe eroii cercetărilor în domeniul razelor X sau în cel al frigurilor galbene; și, de bună seamă, pe cei ce apără libertatea.

Idealul tribal al Omului Eroic, mai ales în forma lui fascistă, se bazează pe viziuni diferite. El înseamnă un atac direct împotriva acelor lucruri care motivează admirația pentru eroism a celor mai mulți dintre noi — lucruri cum este, de pildă, propășirea civilizației. Pentru că el este un atac la adresa vieții civile înseși, denunțată ca materialistă și lipsită de profunzime deoarece prețuiește ideea de securitate. Imperativul eroismului tribalist este *Trăiește periculos!*, cauza pentru care cineva se decide să urmeze acest imperativ este de importanță secundară; sau, cum spune W. Best⁸⁵: „Ceea ce contează... este frumusețea ca atare a luptei, și nu «noblețea cauzei»... Important e doar *cum* lupti, nu și pentru ce.” Constatăm și în acest caz o preluare și dezvoltare a ideilor hegeliene: „în timp de pace — scrie Hegel — viața civilă se întinde, toate sferele își găsesc locul potrivit, și oamenii ajung cu timpul comozi, se înămolesc... Se spun de pe amvoane, în biserici, atîtea despre nesiguranța, zădărnicia și nestatornicia lucrurilor temporale, dar fiecare... se gîndește în sinea sa...: lucrul meu, tot mi-l voi păstra eu!... Este necesar să se pună posesia și viața ca ceva accidental... Să se ajungă în cele din urmă la... nesiguranță... în forma unor husari cu săbiile scoase, cînd lucrul devine serios!”* într-un alt loc Hegel zugrăvește un tablou dezolant al „simplei vieți obișnuite”, prin care pare să aibă în vedere ceva de genul vieții normale a unei comunități civilizate: „Obișnuința este activitatea fără opoziție... în care nu intervin ardoarea și plinătatea — o existență doar exterioară și senzuală (adică „materialistă”, cum preferă să spună unii astăzi — K. P.), care a încetat să plonjeze cu entuziasm în obiectul ei..., existență fără intelect sau vitalitate.” Credincios întotdeauna istoric-cismului său, Hegel își bazează atitudinea antiutilitară (spre deosebire de comentariile utilitariste ale lui Aristotel despre „pericolele prosperității”) pe interpretarea ce o dă istoriei: „Istoria universală nu este tărîmul fericirii. Perioadele de fericire sînt pagini goale ale sale, deoarece ele sînt perioade de concordie.” Astfel, libe-

* Ultima parte a pasajului din Hegel sună în traducerea românească a *Principiilor filozofiei dreptului* altfel și nu cuprinde forma deziderativă pe care o are în traducerea lui Popper. (N. t.)
ralismul, libertatea și rațiunea sînt, ca de obicei, ținte ale atacurilor lui Hegel. Țipetele isterice: Vrem istoria noastră! Vrem destinul nostru! Vrem lupta noastră! Vrem lanțurile noastre! răsună în edificiul hegelianismului, acest bastion al societății închise și al revoltei împotriva libertății.
În ciuda optimismului așa-zicînd oficial al lui Hegel, bazat pe teoria sa că ceea ce e rațional este real, gîndirea sa are și trăsături cu care poate fi pus în legătură *pesimismul* ce este atît de caracteristic celor mai inteligenți dintre filozofii rașiți moderni; poate că nu atît de mult celor mai timpurii (ca Lagarde, Treitschke sau Moeller van den Bruck), cît celor de după celebrul istoricist Spengler. Nici holismul biologic al lui Spengler, nici înțelegerea intuitivă, nici conceptele sale de Spirit de grup și de Spirit al epocii, nici chiar romantismul său nu-l ajută pe

acest ghicitor să scape de o viziune foarte pesimistă. Activismul „înverșunat” pe care sînt nevoiți să-l preconizeze cei ce se cred în stare să prezică viitorul și simt îndemnul de a se pune în slujba realizării lui conține un element inconfundabil de adîncă disperare. Este interesant de observat că această viziune sumbră asupra lucrurilor este împărtășită deopotrivă de ambele aripi ale rasismului, de cea „ateă”, ca și de cea „creștină”. Stapel, care aparține acesteia din urmă (dar sînt și alții, ca de pildă Gogarten), scrie⁸⁶: „Omul se află în totalitatea sa sub stăpînirea păcatului originar... Creștinul știe că pentru el este riguros imposibil să trăiască altfel decît în păcat... De aceea se ferește de meschina pedanterie morală... Un creștinism eticizat este fără doar și poate anticreștin... Lumea așa cum a făcut-o Dumnezeu este pieritoare, este sortită nimicirii. N-are, atunci, decît să se ducă de ripă, după cum îi e scris! Oamenii care își închipuie că sînt capabili să o facă mai bună, care vor să creeze o moralitate «superioară», inițiază o revoltă meschină și ridicolă împotriva lui Dumnezeu... Speranța de a ajunge în ceruri nu înseamnă așteptarea fericirii pentru cei binecuvîntați; ci înseamnă supunere și camaraderie de război.” (întoarcere la trib.) „Dacă Dumnezeu poruncește omului Său să se ducă în iad, cel ce i-a jurat credință... se va duce în iad... Dacă Dumnezeu îi hărăzește suferință veșnică, trebuie s-o suporte și pe aceasta... Credința este sinonimul victoriei. Este victoria pe care Dumnezeu o cere...”

De un spirit foarte asemănător sînt străbătute scrierile celor doi filozofi de frunte ai Germaniei contemporane, „existențialiști”

88

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Heidegger și Jaspers, ambii inițial discipoli ai filozofilor esențialiști Husserl și Scheler. Heidegger a dobîndit faimă prin resuscitarea *filozofiei* hegeliene a *nimicului*: Hegel „impusese” teoria⁸⁷ că „ființa pură” și „nimicul pur” sînt unul și același lucru; el spunea că dacă încerci să gîndești noțiunea de ființă *pură*, ești nevoit să elimini din ea prin abstracție toate „determinațiile particulare ale unui obiect”, operație în urma căreia, cum spune Hegel, „nu rămîne nimic”. (Această metodă heraclitică ar putea fi utilizată pentru a demonstra tot felul de identități nostime, de pildă între bogăția pură și sărăcia pură, între stăpînirea pură și servitutea pură, între arianismul pur și iudaismul pur.) Heidegger aplică în mod ingenios teoria hegeliană a nimicului la filozofia practică a vieții sau a „existenței”. Viața, existența poate fi înțeleasă numai înțelegînd Nimicul, Neantul. în esul său *Ce este metafizica?* Heidegger spune: „De cercetat nu e decît ființarea, și altceva — nimic; ...ființarea singură, și dincolo de ea — nimic.” Cercetarea nimicului („Unde căutăm nimicul? Unde putem găsi nimicul?”) este posibilă grație faptului că „cunoaștem nimicul”; îl cunoaștem prin teamă: „Teama revelează Nimicul.”

Teama; teama de neant; angoasa morții — acestea sînt categoriile de bază ale filozofiei heideggeriene a existenței; a unei vieți a cărei adevărată semnificație este⁸⁸ „de a fi aruncat în existență, îndreptat spre moarte”. Existența umană se cere interpretată ca o „furtună de oțel”; „existența determinată” a omului trebuie să fie „un eu caracterizat de pătimașa libertate de a muri... în deplină conștiință de sine și angoasă”. Acestor confesiuni sumbre nu le lipsește, însă, cu totul aspectul consolator. Cititorul nu trebuie să se lase total copleșit de pasiunea pentru moarte a lui Heidegger. Căci voința de putere și voința de a trăi par a nu fi mai puțin prezente la el decît la maestrul său Hegel. „Voința de Esență a universității germane — scrie Heidegger în 1933 — este voință de știință; este voința de împlinire a misiunii istorico-spirituale a națiunii germane, ca națiune ce-și are experiența de sine în statul ei. Știința și destinul german trebuie să dobîndească putere, îndeosebi în Voința esențială.” Acest pasaj, deși nu e un monument de originalitate și nici de claritate, este, cu siguranță, unul de loialitate față de stăpîni; iar acelor admiratori ai lui Heidegger care, cu toate acestea, continuă să creadă în profunzimea „filozofiei existenței” pe care el o propune, li s-ar putea reaminti cuvintele lui Schopenhauer: „Cine ar putea realmente să creadă că și adevărul

CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

89

va ieși la iveală, ca simplu produs secundar?” Iar legat de citatele din urmă din Heidegger, ei ar trebui să se întrebe dacă sfatul lui Schopenhauer, dat unui tutore necinstit, n-a fost aplicat cu succes de numeroși dascăli multor tineri dătători de speranță din Germania și de aiurea. Am în vedere pasajul: „Dacă-ți pui vreodată în gînd să tocești inteligența unui tînăr și să inabilezi creierul său pentru indiferent ce gîndire, n-ai pentru asta mijloc mai bun decît să-i dai să citească pe Hegel. Pentru că aceste monstruoase îngrămădiri de vorbe, ce se contrazic și se anulează între ele, supun intelectul la supliciu unor încercări zadarnice de a lega de ele vreun gînd oarecare, pînă ce finalmente ajunge să se prăbușească epuizat. Astfel, orice capacitate de gîndire suferă o distrugere atît de completă, încît tînărul va ajunge pînă la urmă să ia verbiajul gol și găunos drept gîndire veritabilă. Un tutore îngrijorat că pupilul său ar putea deveni prea inteligent pentru proiectele sate ar putea să preîntîmpine această eventualitate nedorită sugerîndu-i cu inocență lecturi din Hegel.”

Jaspers își declară⁸⁹ tendințele nihiliste cu și mai multă franchețe — dacă așa ceva este posibil — decît Heidegger. Numai cînd te confrunți cu Neantul, cu anihilarea, spune el, ești capabil să simți și să înțelegi Existența. Pentru a trăi în sens esențial, omul trebuie să traverseze o criză. Pentru a simți gustul vieții, trebuie nu numai să riști, ci să și pierzi! Jaspers duce în mod necruțător pînă la cea mai sumbră extremă ideea istoricistă de schimbare și de destin. Toate trebuie să piară, totul sfîrșește în eșec; astfel se înfățișează intelectului dezabuzat legea istoricistă a dezvoltării. Dar, confruntă-te cu nimicirea și vei simți fiorul vieții! Numai în „situații-limită”, pe muchia dintre existență și neant, trăim cu adevărat. Beatitudinea vieții coincide întotdeauna cu sfîrșitul inteligibilității ei, în special cu situații extreme ale corpului, mai presus de toate cu primejdia corporală. Nu poți simți gustul vieții fără să simți gustul eșecului. Delectează-te cu propria-ți pieire!

Aceasta este filozofia jucătorului la ruletă și a gangsterului. E aproape de la sine înțeles că această demonică „religie a îndemului și Anxietății, a Bestiei triumfătoare sau hăituite” (Kolnai⁹⁰), acest nihilism absolut, în cel mai deplin înțeles al cuvântului, nu e un crez cu largă audiență. Ea este o confesie caracteristică unui grup ezoteric de intelectuali, care s-au lepădat de rațiune, iar o dată cu ea, și de umanitatea din ei.

90

NAȘTEREA FILOZOFIEI ORACULARE
CAPITOLUL 12: HEGEL ȘI NOUL TRIBALISM

91

Există și o altă Germanie, cea a oamenilor obișnuiți ale căror minți n-au fost otrăvite de un sistem de învățământ universitar pustiitor. Dar această „altă” Germanie, în mod cert, nu este cea a gânditorilor ei. E adevărat. Germania a avut și anumiți „alți” gânditori (dintre care cel mai eminent a fost Kant); însă incursiunea pe care am făcut-o aici în lumea gânditorilor germani nu este una încurajatoare, încît mă alătur fără rezerve următoarei remarci a lui Kolnai⁹¹: „Poate că nu e... un paradox să ne alinăm deznădejdea în fața culturii germane cu gândul că, la urma urmei, pe lângă Germania gânditorilor prusaci există și o altă Germanie, a generalilor prusaci.”

VI

Am încercat să învederez identitatea istoricismului hegelian cu filozofia totalitarismului modern. Această identitate rareori este sesizată cu suficientă claritate. Istoricismul hegelian a devenit limbajul unor cercuri largi de intelectuali, chiar al unor sinceri „antifasciști” și reprezentanți ai „stingii”. El face în așa măsură parte integrantă din atmosfera lor intelectuală, încît, pentru mulți, este la fel de greu sesizabil ca aerul pe care-l respiră, iar groaznica lui impostură trece neobservată. Unii dintre filozofii rasiști sînt în schimb deplin conștienți de cît îi sînt de îndatorați lui Hegel. Un exemplu este H. O. Ziegler, care, în studiul său *Națiunea modernă*, caracterizează⁹² pe bună dreptate introducerea ideii lui Hegel (și A. Mueller) despre „Spiritele colective concepute ca personalități” drept o „revoluție copernicană în filozofia națiunii”. O altă ilustrare a acestei conștiințe a semnificației hegelianismului, care i-ar putea interesa în mod special pe cititorii britanici, se găsește în judecățile formulate într-o recentă istorie germană a filozofiei britanice (scrisă de R. Metz, 1935). Un om de talia lui T. H. Green este criticat aici, firește nu pentru că a fost influențat de Hegel, ci pentru că „a recăzut în individualismul tipic al englezilor... El a pregetat să tragă concluzii la fel de radicale cum sînt cele ale lui Hegel”. Despre Hobhouse, care a combătut cu curaj hegelianismul, se spune disprețuitor că a reprezentat „o formă tipică de liberalism burghez ce se apără de omnipotența statului pentru că se teme că aceasta îi primejduiește libertatea” — temere ce unora ar putea să li se pară pe deplin întemeiată. Bosanquet, firește, este lăudat pentru hegelianismul său autentic. Dar ceea ce e cu adevărat semnificativ este că majoritatea recenzenților britanici iau toate acestea în serios.

Menționez acest fapt în principal pentru că vreau să arăt cît este de greu și în același timp necesar să fie continuată lupta lui Schopenhauer împotriva acestui verbiag găunos (pe care Hegel însuși l-a descris cu acuratețe atunci cînd a spus despre Filozofia sa că se caracterizează prin „cea mai înaltă profunzime”). Cel puțin tînăra generație ar trebui ajutată să se debaraseze de această înșelăciune intelectuală, poate cea mai mare din istoria civilizației noastre și a disputelor ei cu diferiți dușmani. Poate că tinerii de azi vor apuca să vadă adevărată profeția⁹³ din 1840 a lui Schopenhauer că „această mistificare colosală va fi pentru posteritate o sursă inepuizabilă de sarcasm”. (Pînă în prezent însă marele pesimist s-a dovedit mult prea optimist în privința posterității.) Farsa hegeliană a făcut destul rău. E cazul să-i punem capăt. Sîntem datori să vorbim — chiar cu prețul de a ne murdări prin atingerea acestui obiect scandalos care a fost demascat cu atîta claritate, dar din păcate fără succes, acum o sută de ani. Prea mulți filozofi au trecut cu vederea avertismentele neconținut repetate ale lui Schopenhauer; au făcut acest lucru nu atît spre propria lor pagubă (pentru că ei nu o duc rău), cît spre paguba celor pe care i-au educat și spre paguba omenirii.

Mi se pare potrivit ca în chip de încheiere la acest capitol să las ultimul cuvînt lui Schopenhauer, antinaționalistul care a spus despre Hegel cu o sută de ani în urmă: „El a exercitat nu doar asupra filozofiei germane, ci și asupra tuturor formelor literaturii germane, o influență pustiitoare sau, vorbind mai riguros, stupefiantă, și am mai putea spune, pestilențială. Este o datorie pentru toți cei capabili de judecată independentă să combată această influență cu tărie și în orice ocazie. *Căci dacă noi tăcem, cine va vorbi?*”

METODA LUIMARX

Colectiviștii... se caracterizează prin entuziasmul pentru progres, prin compasiune pentru cei săraci, printr-o percepție acută a nedreptății, prin pornirea spre fapte mari — trăsături ce lipsesc liberalismului de dată mai recentă. Știința lor se sprijină însă pe o neînțelegere funciară..., ceea ce face ca acțiunile lor să fie profund distructive și reacționare. Așa se face că inimile oamenilor sînt sfișiate, spiritele dezbinare, că sînt puși în fața unor alegeri imposibile.

WALTER LIPPMANN

Capitolul 13

Determinismul sociologic al lui Marx

Revolta împotriva libertății a avut întotdeauna drept strategie „să profite de sentimente, neirosindu-și energiile în eforturi zadarnice de a le nimici”¹. Ideile cele mai dragi ale gânditorilor de factură umanitară au fost deseori zgomotos aclamate de către unii dintre cei mai aprigi dușmani ai lor, care în felul acesta pătrundeau în tabăra umanitară deghizați în aliați, provocînd în ea dezbinare și derută totală. Această strategie a izbutit adesea din plin, după cum o arată faptul că mulți umanitariști autentici respectă încă ideea de „dreptate” a lui Platon, ideea

medievală a autoritarismului „creștin”, ideea rousseauistă de, voință generală”, sau ideile de „libertate națională” ale lui Fichte și Hegel². Această metodă de a pătrunde în tabăra umanitară pentru a produce în ea dezbinare și derută, de a alcătui o coloană a cincea intelectuală în mare parte nepremeditată și de aceea îndoit de eficientă, a obținut cel mai mare succes numai după ce hegelianismul s-a constituit în temelie a unei mișcări autentice umanitare: marxismul — până în prezent forma cea mai pură, mai evoluată și mai periculoasă a istoricismului. E ispititor să zăbovești asupra asemănarilor dintre marxism, care reprezintă stînga hegeliană, și pandantul său fascist. Ar fi însă total

CAPITOLUL 13: DETERMINISMUL SOCIOLOGIC AL LUI MARX 93

neloial să fie trecută cu vederea deosebirea dintre ele. Deși originea lor intelectuală este aproape identică, nu încap nici o îndoială în privința impulsului umanitar al marxismului. Mai mult decît atît: prin contrast cu hegelenii de dreapta, Marx a făcut o încercare onestă de a aplica metode raționale la cele mai presante probleme ale vieții sociale. Valoarea acestei încercări rămîne neștirbită de faptul că ea a fost, după cum voi încerca să arăt, în mare parte nereușită. Știința progresează prin încercări și erori. Marx a încercat, și cu toate că în principalele sale doctrine a greșit, încercarea sa n-a fost zadarnică. El ne-a deschis ochii și ne-a ascuțit privirea în multiple moduri. O revenire la știința socială dinaintea lui Marx este de neconceput. Toți autorii moderni îi sînt îndatorați lui Marx, chiar dacă nu-și dau seama de acest lucru. Afirmatia e valabilă în mod special pentru cei aflați în dezacord cu doctrinele sale, cum este cazul cu mine; nu preget să recunosc că modul în care eu scriu despre Platon³ și Hegel poartă amprenta influenței sale.

Nu poți vorbi cu dreptate despre Marx fără a-i recunoaște sinceritatea. Spiritul său deschis, simțul său pentru fapte, neîncrederea sa în verbiaj, cu deosebire în verbiajul moralizator, au făcut din el unul din luptătorii cei mai influenți ai lumii împotriva ipocriziei și fariseismului. A dorit cu ardoare să-i ajute pe cei asupriți și a fost pe deplin conștient de nevoia de a arăta cine este prin fapte, nu numai prin vorbe. Cum principalul său talent era cel teoretic, a depus o muncă uriașă pentru făurirea a ceea ce el a socotit a fi arme științifice destinate luptei pentru ameliorarea soartei marii majorități a oamenilor. Cred că sinceritatea sa în căutarea adevărului și onestitatea sa intelectuală îl deosebesc pe Marx de mulți dintre urmașii săi (deși, din nefericire, nici el n-a scăpat cu totul de influența corupătoare a unei educații dobîndite în atmosfera dialecticii hegeliene, descrisă de Schopenhauer ca „distrugătoare a oricărei inteligențe”⁴). Interesul lui Marx pentru știința socială și filozofia socială a fost în principal unul practic; el vedea în cunoaștere un mijloc de a promova progresul omului⁵.

Atunci, de ce să-l atacăm pe Marx? în ciuda meritelor sale, Marx a fost, după credința mea, un fals profet. El a fost un profet al cursului istoriei, iar profețiile sale nu s-au adeverit. Dar acuzația mea principală nu este aceasta. Mult mai important este că a indus în eroare o mulțime de oameni inteligenți, făcîndu-i să creadă că profeția istorică este modul științific de abordare a problemelor

94

METODA LUI MARX

sociale. Marx e răspunzător pentru influența devastatoare a metodei istoriciste de gîndire în rîndurile celor dornici să promoveze cauza societății deschise.

Dar este oare adevărat că marxismul e un istoricism de esență pură? Nu există în el și anumite elemente de tehnologie socială? Faptul că Rusia face experiențe îndrăznețe și adesea reușite de inginerie socială i-a determinat pe mulți să tragă concluzia că marxismul, ca știință sau crez aflat la baza experimentului rusesc, trebuie să fie un gen de tehnologie socială, sau că este, cel puțin, favorabil acesteia. O asemenea greșeală nu o poate face însă nimeni care cunoaște cît de cît istoria marxismului. Marxismul e o teorie pur istorică, o teorie ce urmărește prezicerea evoluțiilor viitoare pe plan economic și pe planul puterii politice, mai cu seamă a revoluțiilor. Așa fiind, el n-avea cum să ofere baza politicii Partidului Comunist din Rusia după preluarea de către acesta a puterii politice. Intrucît Marx interzisese practic orice tehnologie socială, pe care o denunțase ca fiind utopică⁶, discipolii săi ruși s-au găsit total nepregătiți pentru marea lor sarcină în domeniul ingineriei sociale. Lenin și-a dat repede seama că marxismul nu putea fi de nici un ajutor în chestiuni de economie practică. „Nu cunosc nici un socialist care să se fi ocupat de aceste probleme” a spus el⁷ după ce a ajuns la putere; „despre aceste lucruri nu s-a scris nimic în manualele bolșevicilor și nici în cele ale menșevicilor.” După o perioadă de experimentări neizbutite, așa-numita „perioadă a comunismului de război”, Lenin a decis să adopte măsuri care însemnau în fapt o revenire limitată și temporară la economia privată. Acesta a fost așa-numita NEP (noua politică economică), iar experimentele de mai tîrziu — planurile cincinale etc. — n-au nimic de-a face cu teoriile „socialismului științific” avansate odinioară de către Marx și Engels. Nici situația specială în care s-a găsit Lenin înainte de a fi introdus NEP-ul, nici înfăptuirile lui nu pot fi înțelese corect dacă nu se acordă acestui fapt atenția cuvenită. Amplele cercetări economice ale lui Marx n-au abordat nici măcar tangențial problematica politicii economice constructive, de exemplu problema planificării economice. După cum recunoaște Lenin, *în opera lui Marx nu se poate găsi aproape nici un cuvînt despre economia socialismului*, în afară de slogane inutilizabile⁸ de felul „de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi”. Explicația stă în faptul că cercetările economice ale lui Marx sînt total subordonate

CAPITOLUL 13: DETERMINISMUL SOCIOLOGIC AL LUI MARX 95

profeției sale istorice. Trebuie să spunem chiar mai mult de atît. Marx a subliniat puternic opoziția dintre metoda sa pur istoricistă și orice încercare de a face o analiză economică în scop de planificare rațională. El denunța astfel de încercări drept utopice și nelegitime. În consecință, marxiștii nici n-au studiat măcar ceea ce așa-numiții „economisti burghezi” realizaseră în acest domeniu. Prin formația lor, ei erau chiar mai puțin pregătiți pentru

munca constructivă decît unii dintre „ekonomiștii burghezi”.

Marx vedea misiunea sa specifică în eliberarea mișcării socialiste de haloul ei sentimental, moralizator și vizionar. Socialismul trebuia ridicat de la stadiul său utopic la stadiul științific⁹; el trebuia bazat pe metoda științifică de analiză a cauzelor și efectelor și pe predicția științifică. Și cum Marx socotea că predicția în domeniul social e același lucru cu profeția istorică, socialismul științific urma să se bazeze pe studiul cauzelor și efectelor istorice și finalmente pe profeția propriei sale înlăptuirii.

Marxiștii, atunci cînd își văd atacate teoriile, se repliază adesea pe poziția că marxismul este nu atît o doctrină, cît mai ales o metodă. După părerea lor, chiar dacă o anumită parte a doctriinelor lui Marx, sau ale unora din discipolii săi, ar fi abandonată, metoda sa ar rămîne totuși inatacabilă. Personal cred că e cu totul îndreptățit să se insiste că marxismul, în principal, o metodă. Este însă greșit să se creadă că, în calitate de metodă, el e invulnerabil. Ceea ce trebuie spus este, pur și simplu, că oricine dorește să judece marxismul trebuie să-l examineze și să-l critice în calitate de metodă, adică să-l măsoare cu standarde metodologice. El trebuie să se întrebe dacă marxismul este o metodă rodnică sau una precară, cu alte cuvinte dacă este sau nu capabil să promoveze obiectivele științei. Standardele prin care trebuie să judecăm metoda marxistă sînt, așadar, de natură practică. Descriind marxismul ca pe cel mai pur istoricism, am dat de înțeles că apreciez metoda marxistă drept o metodă într-adevăr foarte precară.¹⁰

Marx însuși ar fi fost de acord cu o asemenea abordare practică a criticii metodei sale, pentru că el a fost unul din primii filozofi care au dezvoltat ideile care mai tîrziu aveau să fie numite „pragmatism”. La această poziție cred că l-a condus convingerea sa că politicianul practic, ceea ce, firește, însemna politicianul socialist, avea urgent nevoie de un fundament științific. Știința, afirma el, trebuie să dea rezultate practice. Priviți întotdeauna roadele, consecințele practice ale unei teorii! Ele spun ceva pînă și despre structura ei

96

METODA LUI MARX

științifică. O filozofie sau știință care nu dă rezultate practice nu face decît să interpreteze lumea în care trăim; or, ea trebuie și poate să facă mai mult — trebuie să schimbe lumea. „Filozofii — scria Marx¹¹ în tinerețea sa — nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba.” Pesemne că această atitudine pragmatică l-a făcut să anticipeze importanta doctrină metodologică a pragmatistilor de mai tîrziu, după care sarcina cea mai caracteristică a științei nu este de a dobîndi cunoaștere despre fapte din trecut, ci de a prezice viitorul.

Acest accent pus pe predicția științifică, accent ce prin el însuși constituie o descoperire metodologică importantă și progresistă, l-a împins, din păcate, pe Marx pe o cale greșită. Argumentul plauzibil că știința poate să prezică viitorul numai dacă acesta este predeterminat — dacă, așa-zicînd, viitorul este prezent în trecut, prefigurată în acesta — l-a făcut să adere la convingerea eronată că o metodă riguros științifică trebuie să se bazeze pe un determinism rigid. „Legile inexorabile” ale naturii și ale dezvoltării istorice, despre care vorbește Marx, arată clar influența atmosferei laplaceene și a materialistilor francezi. Dar, despre credința că termenii „științific” și „determinist” sînt, dacă nu sinonimi, cel puțin legați inseparabil, se poate spune astăzi că se numără printre superstițiile unei epoci încă nu pe deplin revolute.¹² Cum pe mine mă preocupă în principal problema metodei, sînt bucuros că în discutarea aspectului metodologic al determinismului nu e defel necesar să intru într-o dispută privitoare la problema metafizică a acestuia. Căci indiferent de rezultatul posibil al unor controverse metafizice cum ar fi, bunăoară, cea a implicațiilor teoriei cuantice asupra „liberului arbitru”, un lucru este, aș spune, limpede. Nici un fel de determinism, fie el exprimat ca principiu al uniformității naturii sau ca lege a cauzării universale, nu mai poate fi considerat drept o presuposiție necesară a metodei științifice; deoarece fizica, cea mai avansată dintre toate științele, a arătat nu numai că se poate dispensa de atare presuposiții, dar că le și contrazice într-o anumită măsură. Determinismul nu este o precondiție necesară a unei științe capabile să facă predicții. Nu se poate spune, deci, că metoda științifică ar favoriza adoptarea determinismului strict. Știința poate fi riguros științifică și fără această presuposiție. Lui Marx, firește, nu i se poate face o vină din faptul că a împărtășit punctul de vedere opus, fiindcă cei mai buni oameni de știință din epoca sa au gîndit la fel.

CAPITOLUL 13: DETERMINISMUL SOCIOLOGIC AL LUI MARX 97

Trebuie remarcat că nu atît doctrina abstractă, teoretică a determinismului l-a condus pe Marx pe un drum greșit, cît influența practică a acestei doctrine asupra concepției sale despre metoda științifică, asupra concepției sale despre scopurile și posibilitățile unei științe sociale. Ideea abstractă a „cauzelor” ce „determină” evoluțiile sociale este ca atare total inofensivă cîtă vreme nu duce la istoricism. Într-adevăr, nu există nici un motiv ca această idee să ne conducă la adoptarea unei atitudini istoriciste față de instituțiile sociale, *în straniu contrast cu atitudinea evident tehnologică pe care o adoptă toată lumea, și în special determiniștii, față de instalațiile mecanice sau electrice*. Nu-i nici un motiv să credem că, dintre toate științele, știința socială ar fi capabilă să înlăptuiască visul secular de a dezvălui ce ne va aduce viitorul. Această credință în ghicitul științific nu se bazează numai pe determinism; ea se datorește și confuziei care se face între *predicția științifică* așa cum ne este cunoscută aceasta din fizică sau astronomie, și *profeția istorică de mare anvergură*, care anticipează în linii mari principalele tendințe ale dezvoltării viitoare a societății. Aceste două feluri de predicție sînt foarte diferite (după cum am încercat să arăt în altă parte¹³), iar caracterul științific al celei dintîi nu poate fi un argument în favoarea caracterului științific al celei de a doua.

Viziunea istoricistă a lui Marx asupra scopurilor științei sociale a subminat considerabil pragmatismul ce-l făcuse inițial să pună accentul pe funcția predictivă a științei. Ea l-a silit să-și modifice concepția mai timpurie, după

care știința ar trebui și ar putea să schimbe lumea, și să adopte ideea că pentru a exista o știință socială și, în consecință, profecția istorică, cursul principal al istoriei trebuie să fie predeterminat, astfel că nici bunele intenții și nici rațiunea nu au puterea să-l modifice. Tot ce ne-ar rămâne de făcut în chip de intervenție rezonabilă ar fi să ne edificăm, prin intermediul profecției istorice, asupra cursului inexorabil al dezvoltării și să înlăturăm cele mai stînjenitoare obstacole din calea ei. „Chiar dacă o societate a descoperit — scrie Marx în *Capitalul*¹⁴ — legea naturală a dezvoltării sale,..., ea nu poate nici să sară peste anumite faze naturale ale dezvoltării, nici să le desființeze prin decrete. Dar ea poate să scurteze și să ușureze durerile facerii.” Acestea sînt ideile care l-au condus pe Marx să-i denunțe ca „utopiști” pe toți cei care priveau instituțiile sociale cu ochii inginerului social, considerîndu-le supuse rațiunii și voinței umane și ca un cîmp posibil de planificare rațională. Lui i se părea că acești „utopiști” încearcă, cu slabele mîini omenești,

98

METODA LUI MARX

să piloteze uriașa corabie a societății împotriva curenților și furtunilor naturale ale istoriei. Tot ce poate face un om de știință, gîndea el, este să prevadă vijeliile și vîrtejurile ce se vor ivi în cale. Folosul practic pe care l-ar putea aduce ar fi, astfel, limitat la emiterea de avertismente cu privire la furtuna următoare ce amenință să abată corabia de la linia dreaptă (această linie dreaptă era, firește, stîngă!), sau să sfătuiască pe pasageri de care parte a corăbiei este mai bine să se adune. Marx vedea sarcina reală a socialismului științific în vestirea iminenței mileniului socialist. Numai aducînd această veste, credea el, doctrina socialist-științifică poate să contribuie la instaurarea lumii socialiste, a cărei apariție o poate grăbi făcîndu-i pe oameni conștienți de schimbarea ce urmează să se producă și de rolurile ce le-au fost atribuite în drama istoriei. Astfel, socialismul științific nu este o tehnologie socială; el nu-i învață pe oameni căile și mijloacele de construire a instituțiilor socialiste. Viziunea lui Marx despre relația dintre teoria socialistă și practică arată puritatea concepției sale istoriciste.

Gîndirea lui Marx a fost în multe privințe un produs al epocii sale, cînd amintirea marelui seism istoric care fusese Revoluția franceză era încă proaspătă. (O împrăștiase revoluția de la 1848.) El a simțit că o asemenea revoluție n-a putut fi planificată și pusă în scenă de rațiunea umană. Dar ar fi putut să fie anticipată de către știința socială istoricistă; o pătrundere suficient de adîncă în situația socială ar fi dat în vileag cauzele ei. Că această atitudine istoricistă era destul de tipică pentru acea perioadă se vede din strînsa similitudine ce există între istoricismul lui Marx și cel al lui J. S. Mill. (Similitudine analoagă celei dintre filozofii predecesorilor lor, Hegel și Comte.) Marx nu avea o părere prea bună despre „economistii burgezi ca... J. S. Mill”¹⁵, în care vedea reprezentantul tipic al unui „sincretism searbăd”. Deși e adevărat că în unele locuri Marx arată un anumit respect pentru „tendințele moderne” ale „economistului filantrop” Mill, mie mi se pare că se pot invoca multe argumente împotriva conjecturii că Marx ar fi fost influențat direct de ideile lui Mill (sau mai curînd ale lui Comte) despre metodele științei sociale. Cu atît mai izbitor este acordul dintre ideile lui Marx și cele ale lui Mill. Astfel, cînd Marx scrie în prefața la *Capitalul* că „scopul final al operei mele este de a dezvălui legea economică a dezvoltării societății moderne”¹⁶, s-ar putea spune că el execută programul lui Mill: „Problema fundamentală... a științei sociale este

CAPITOLUL 13: DETERMINISMUL SOCIOLOGIC AL LUI MARX 99

de a găsi legea conform căreia orice stare a societății produce starea care îi succede și îi ia locul.” Mill a deosebit cît se poate de clar posibilitatea a ceea ce el numea „două feluri de cercetare sociologică”, prima corespunzînd îndeaproape cu ceea ce eu numesc tehnologie socială, iar cea de a doua cu profecția istoricistă, și a optat pentru aceasta din urmă, caracterizînd-o drept „știința generală a societății prin care trebuie controlate și limitate concluziile celorlalte genuri de cercetare, mai speciale”. În conformitate cu viziunea lui Mill despre metoda științifică, această știință generală a societății se bazează pe principiul cauzalității; și el descrie această analiză cauzală a societății drept „metoda istorică”. „Stările societății”¹⁷ despre care vorbește Mill, cu „proprietăți... schimbătoare... de la o epocă la alta” corespund întocmai „perioadelor istorice” marxiste, iar credința optimistă a lui Mill în progres seamănă cu cea a lui Marx, deși, firește, este mult mai naivă decît pandantul ei dialectic. (Mill considera că tipul de mișcare „cărui trebuie să i se conformeze lucrurile omenești... nu poate fi decît una sau alta” din cele două mișcări astronomice posibile — „o orbită” sau „o traiectorie”. Dialectica marxistă este mai puțin sigură de simplitatea legilor dezvoltării istorice; ea adoptă un fel de combinație a celor două mișcări ale lui Mill — ceva de genul unei unde sau al unei mișcări în spirală.)

Există și alte similitudini între Marx și Mill; de exemplu, ambii erau nemulțumiți de liberalismul de tip *laissez-faire* și ambii au încercat să ofere temeuri mai bune pentru realizarea în practică a ideii fundamentale de libertate. Dar între viziunile lor asupra metodei există o importanță deosebită. Mill credea că studiul societății trebuia să fie reductibil, în ultimă analiză, la psihologie; că legile dezvoltării istorice trebuie să fie explicabile cu ajutorul *naturii umane*, al „legilor spiritului”, în particular al caracterului progresiv al acestuia. „Progresivitatea speței umane — spune Mill — este temelia pe care a fost înălțată o metodă a... științei sociale net superioară... modelelor... ce au precumpănit... pînă acum...”¹⁸ Teoria potrivit căreia sociologia trebuie să fie în principiu reductibilă la psihologia socială, oricît de dificilă ar putea fi această reducere din pricina complicațiilor pe care le generează interacțiunea a nenumărați indivizi, a fost împărtășită de mulți gînditori; de fapt, este una din teoriile ce sînt adesea socotite un lucru de la sine înțeles. Voi numi acest mod de abordare a sociologiei *psihologism*¹⁹

100

METODA LUI MARX

(metodologic). Putem -spirite, așadar, că Mill a fost un adept al psihologismului. Marx a atacat psihologismul.

„Relațiile juridice — scrie el²⁰ — ca și formele de stat, nu pot... fi înțelese... nici din așa-numita dezvoltare generală a spiritului umanesc.” Contestarea psihologismului reprezintă, poate, cel mai mare merit al lui Marx ca sociolog. Prin aceasta el a deschis calea spre o concepție mai pătrunzătoare despre un tărâm specific al legilor sociologice și despre o sociologie care ar fi cel puțin în parte autonomă.

În capitolele următoare voi explica unele elemente ale metodei lui Marx, încercând, de fiecare dată, să subliniez în mod deosebit acelea dintre ideile sale care cred că posedă o valoare durabilă. Astfel, mă voi ocupa întâi de atacul lui Marx împotriva psihologismului, adică de argumentele sale în favoarea unei științe sociale autonome, ireductibilă la psihologie. Abia ceva mai încolo voi încerca să arăt debilitatea fatală și consecințele distructive ale istoricismului său.

Capitolul 14

Autonomi

AUTONOMIA SOCIOLOGIEI

O formulare concisă a opoziției lui Marx față de psihologism¹, adică față de doctrina plauzibilă că toate legile vieții sociale trebuie să fie reductibile în cele din urmă la legile psihologice ale „naturii umane” este faimoasa sa maximă: „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința.”² Rostul capitolului de față, ca și al celor două următoare, este în principal acela de a elucida această maximă. Și aș putea preciza din capul locului că expunând ceea ce eu cred a fi antipsihologismul lui Marx, expun un punct de vedere la care subscriu și eu.

În chip de ilustrație elementară și ca un prim pas în analiza ce o întreprindem, ne putem referi la problema așa-numitelor reguli ale exogamiei, adică la problema explicației ce s-ar putea da răspîndirii largi pe care o au, în cele mai diverse culturi, legi privind căsătoria menite pe cît se pare să împiedice mariajele între rude de sînge. Mill și școala sa de sociologie psihologistă (căreia i s-au alăturat mai târziu numeroși psihanaliști) ar încerca să explice aceste reguli invocînd „natura umană”, spre exemplu un fel de aversiune instinctivă față de incest (formată, probabil, prin selecție naturală sau prin „refulare”); cam așa ar suna și explicația naivă sau populară. Dacă se adoptă însă punctul de vedere exprimat în maxima lui Marx, s-ar putea pune întrebarea dacă lucrurile nu stau tocmai pe dos, adică, dacă ceea ce pare a fi instinct nu este mai degrabă un produs al educației, efectul și nu cauza regulilor și tradițiilor sociale care impun exogamia și interzic incestul.³ Este clar că aceste două abordări corespund întocmai străvechii probleme de a ști dacă legile sociale sînt „naturale” sau „convenționale” (problemă discutată pe larg în capitolul 5). Într-o chestiune cum este cea aleasă aici drept ilustrare, ar fi greu de stabilit care din cele

102

METODA LUI MARX

două teorii este corectă: explicarea regulilor sociale tradiționale prin instinct, sau explicarea unui aparent instinct prin reguli sociale tradiționale. Dar într-un caz similar, cel al aversiunii aparent instinctive față de șerpi, s-a dovedit posibilă tranșarea unor asemenea chestiuni prin experiment. Aversiunea față de șerpi e mai plauzibilă să fie instinctivă sau „naturală”, pentru că se manifestă nu numai la oameni, ci și la toate maimuțele antropoide, ca și la majoritatea maimuțelor inferioare. Experimentele însă par să indice că această teamă este convențională. Ea se vedește a fi un produs al educației nu numai la specia umană, ci, spre exemplu, și la cimpanzei, pentru că⁴ nici la copii, nici la puii de cimpanzeu care n-au fost învățați să se teamă de șerpi nu se constată pretinsul instinct. Exemplul trebuie să servească drept avertisment. Avem de-a face aici cu o aversiune ce este aparent universală, chiar și dincolo de specia umană. Dar, pe cînd din faptul că o deprindere nu e universală putem, pesemne, argumenta că ea nu se întemeiază pe instinct (dar chiar și acest argument este primejdios, căci există obiceiuri sociale care acționează în sensul suprimării unor instincte), conversa vedem că sigur nu este adevărată. Prezența universală a unui anumit comportament nu este un argument decisiv în favoarea caracterului său instinctiv sau a ideii că el își are rădăcinile în „natura umană”.

Asemenea considerații pot să arate cît este de naivă ideea că toate legile sociale trebuie să fie derivabile, în principiu, din psihologia „naturii umane”. Dar această analiză este încă prea sumară și schematică. Pentru a putea să facem un pas înainte, vom încerca să analizăm mai direct teza principală a psihologismului, doctrina că, de vreme ce societatea e produsul interacțiunii unor spirite umane, legile sociale trebuie să fie reductibile, în cele din urmă, la legi psihologice, deoarece evenimentele vieții sociale, inclusiv convențiile ei, trebuie să rezulte din motive ce-și au izvorul în spiritele indivizilor.

Împotriva acestei doctrine a psihologismului, apărătorii unei sociologii autonome pot să avanseze vederi *instituponaliste*⁵. Ei pot să releve, înainte de toate, că nici o acțiune nu poate fi explicată vreodată numai prin motive; motivele (sau orice alte concepte psihologice sau comportamentale), pentru a fi folosite în explicație, trebuie suplimentate cu referiri la situația generală și îndeosebi la mediu. În cazul acțiunilor umane mediul acesta este în foarte mare

CAPITOLUL 14: AUTONOMIA SOCIOLOGIEI

103

măsură de natură socială; așadar, acțiunile noastre nu pot fi explicate fără a face referire la mediul nostru social, la instituțiile sociale și la modul lor de funcționare. Instituționalistul poate susține, deci, imposibilitatea de a reduce sociologia la o analiză psihologică sau comportamentală a acțiunilor noastre; poate susține că, dimpotrivă, orice asemenea analiză presupune sociologia, care, în consecință, nu depinde în întregime de analiza psihologică. Sociologia, sau cel puțin o parte foarte importantă a ei, trebuie să fie autonomă.

împotriva acestei idei, adepții psihologismului pot să replice că sînt gata să admită marea importanță a factorilor de mediu, natural sau social; dar că structura (ei ar putea să prefere cuvîntul la modă, „pattern”) mediului social, ca opus mediului natural, este produsă de oameni și, ca atare, trebuie să fie explicabilă cu referire la natura umană, în conformitate cu doctrina psihologismului. De exemplu, instituția caracteristică pe care economiștii o numesc „piață” și a cărei funcționare formează principalul obiect al studiilor lor, poate fi derivată, în ultimă analiză, din psihologia „omului economic”, sau, în terminologia lui Mill, din fenomenele psihologice ale „...dorinței de înavuțire”⁶. Mai mult, adepții psihologismului insistă că tocmai datorită structurii psihologice specifice a naturii umane, instituțiile joacă un rol atît de important în societatea noastră și că, o dată statornicite, ele tind să devină o parte tradițională și relativ fixă a mediului nostru. În fine — și acesta este lucrul decisiv — *atît originea cît și evoluția tradițiilor* trebuie să fie explicabile cu referire la natura umană. Cînd căutăm originea diferitelor tradiții și instituții, găsim negreșit că introducerea lor este explicabilă în termeni psihologici, dat fiind că au fost introduse de oameni cu un scop sau altul și sub influența anumitor motive. Chiar și atunci cînd aceste motive au fost uitate în decursul timpului, această uitare, ca și faptul că sîntem gata să ne acomodăm cu instituții a căror finalitate este obscură, se bazează, la rîndul lor, pe natura umană. În felul acesta, „toate fenomenele societății sînt fenomene ale naturii umane”, cum spunea Mill; iar „legile fenomenelor ce se petrec în societate nu sînt și nu pot fi decît legile acțiunilor și pasiunilor ființelor omenești”, adică „legile naturii umane individuale. Faptul de a fi adunați laolaltă nu-i transformă pe oameni în alt fel de substanță...”⁸. Această ultimă remarcă a lui Mill scoate în evidență unul din aspectele cele mai meritorii ale psihologismului, și anume opoziția sa salutară față de colectivism și holism, refuzul său de a se lăsa

104

METODA LUI MARX

ir 5.:spionat de romantismul lui Rousseau sau al lui Hegel — de o-voiîîU generală sau un spirit național, sau, eventual, de un spirit de grup. Psihologismul este corect, cred, doar în măsura în care insistă asupra a ceea ce s-ar putea numi „individualism metodologic”, ca opus „colectivismului metodologic”; el insistă pe drept cuvînt asupra ideii că „acțiunile” și „comportamentul” unor colectivități, cum sînt statele sau grupurile sociale, trebuie reduse la acțiunile și comportamentul indivizilor umani. Este greșită însă (după cum vom arăta în continuarea acestui capitol) credința că alegerea unei atare metode individualiste ar implica alegerea unei metode psihologice, chiar dacă această credință poate să pară foarte convingătoare la prima vedere. Alte cîteva pasaje din argumentarea lui Mill arată că psihologismul ca atare, lăsînd de o parte lăudabila sa metodă individualistă, se mișcă pe un teren foarte primejdios. Din aceste pasaje se vede că *psihologismul este silit să adopte metode istoriciste*. Încercarea de a reduce faptele mediului nostru social la fapte psihologice ne obligă la speculații asupra originilor și evoluțiilor. Cînd ne-am ocupat de sociologia lui Platon, am avut ocazia să evaluăm meritele îndoielnice ale unui asemenea mod de înțelegere a științei sociale (cf. cap. 5). Vom încerca acum, criticîndu-l pe Mill, să dăm acestei abordări o lovitură decisivă.

Nu încapе îndoială că psihologismul este cel care-l silește pe Mill să adopte o metodă istoricistă; el are chiar o vagă conștiință a sterilității și precarității istoricismului, deoarece încearcă să explice această sterilitate semnalînd dificultățile pe care le generează uriașa complexitate a interacțiunii dintre atîtea spirite individuale. „Deși este o cerință peremptorie — scrie el — să nu introducem niciodată în științele sociale... vreo generalizare înainte de a fi izbutit să găsim suficiente temeiuri în natura umană, nu cred că va pretinde cineva că ar fi fost posibil ca, pornind de la principiile naturii umane și de la circumstanțele generale ale poziției speciei noastre, să se determine *a priori* ordinea pe care trebuie s-o urmeze dezvoltarea umană și să se prevadă, în consecință, faptele generale ale istoriei pînă în momentul de față.”⁹ Rațiunea oferită de Mill este că „după primii cîțiva termeni ai șirului, influența exercitată asupra fiecărei generații de către generațiile ce au precedat-o devine... din ce în ce mai precumpănitoare asupra tuturor celorlalte influențe”. (Cu alte cuvinte, mediul social dobîndește o influență dominantă.) „Un șir atît de lung de acțiuni și reacții... nu poate fi luat în calcul de mintea omenească...”

CAPITOLUL 14: AUTONOMIA SOCIOLOGIEI

105

Acest argument, și îndeosebi remarca lui Mill referitoare la cei „primii cîțiva termeni ai șirului” trădează în mod izbitor slăbiciunea versiunii psihologice a istoricismului. Dacă toate regularitățile din viața socială, legile mediului nostru social, ale tuturor instituțiilor ar trebui în cele din urmă explicate prin „acțiunile și pasiunile ființelor umane” și reduse la acestea, un atare mod de abordare ne-ar impune nu numai ideea dezvoltării istorico-cauzale, ci și ideea *primilor pași* ai unei asemenea dezvoltări. Pentru că accentul pus pe originea psihologică a regulilor sau instituțiilor sociale nu poate însemna altceva decît că acestea ar putea fi urmărite retrospectiv pînă la o stare cînd introducerea lor nu depindea decît de factori psihologici sau, mai precis, era independentă de orice instituții sociale statornicite. Psihologismul este astfel silit, fie că-i place sau nu, să opereze cu ideea unui *început al societății* și cu ideea unei naturi umane și a unei psihologii umane așa cum se înfățișau ele anterior societății. Cu alte cuvinte, remarca lui Mill referitoare la „primii cîțiva termeni ai șirului” dezvoltării sociale nu este o scăpare accidentală, cum eventual s-ar putea crede, ci o expresie adecvată a poziției disperate în care ajunge în mod inevitabil. Poziție disperată, pentru că teoria sa despre o natură umană pre-socială care ar explica întemeierea societății — o versiune psihologistă a „contractului social” — este nu numai un mit istoric, ci și, pentru a spune așa, un mit metodologic. Aici abia dacă încapе vreo discuție serioasă, pentru că avem toate motivele să credem că omul, sau mai curînd strămoșul său, a fost social înainte de a fi uman (gîndindu-ne, spre exemplu, că limbajul presupune societatea). Aceasta implică însă că instituțiile sociale și, o dată ci ele,

regularitățile sau legile sociologice¹⁰ tipice trebuie să fi existat înainte de ceea ce unora le place să numească „natură umană” și înaintea psihologiei umane. Dacă e vorba să se încerce în general vreo reducere, atunci mai promițător ar fi să se încerce o reducere sau interpretare a psihologiei cu referire la sociologie, decît invers. Aceasta ne duce înapoi la maxima lui Marx citată la începutul acestui capitol. Oamenii — adică mentalitățile, trebuințele, speranțele, temerile și așteptările, motivele și aspirațiile indivizilor umani — sînt, de bună seamă, produsul vieții în societate, și nu creatoarele acesteia. Trebuie admis că structura mediului nostru social este, într-un anumit sens, creată de om; cu alte cuvinte, instituțiile și tradițiile nu sînt nici opera divinității și nici a naturii, ci sînt rezul-

106

METODA LUI MARX

tatele acțiunilor și deciziilor umane și pot fi modificate prin astfel de acțiuni și decizii. Aceasta nu înseamnă, însă, că ele sînt în întregime proiectate în mod conștient și că pot fi explicate prin trebuințe, sau motive. Dimpotrivă, chiar și cele ce apar ca rezultat al acțiunilor umane conștiente și premeditate sînt adesea efecte secundare *indirecte, neintenționate și adesea nedorite ale unor asemenea acțiuni*. „Doar o mică parte a instituțiilor sociale sînt proiectate conștient, în timp ce marea lor majoritate se «ivesc» pur și simplu ca rezultate neanticipate ale acțiunilor umane”, după cum am spus mai înainte”; și putem adăuga că și majoritatea puținelor instituții ce au fost proiectate conștient și cu succes (bunăoară, o universitate nou întemeiată sau un sindicat) nu ies așa cum au fost gândite, tot din pricina repercusiunilor sociale neintenționate ce rezultă din crearea lor intenționată. Căci crearea lor afectează nu numai numeroase alte instituții sociale, ci și „natura umană” — speranțele, temerile și ambițiile, înții ale celor nemijlocit implicați, iar mai apoi adesea ale tuturor membrilor societății. Una din consecințele acestui fapt este că valorile morale ale unei societăți — exigențele și recomandările recunoscute de toți sau aproape toți membrii ei — sînt strîns legate de instituțiile și tradițiile ei și nu pot supraviețui nimicirii instituțiilor și tradițiilor (așa cum am indicat în capitolul 9 cînd am discutat despre „curățirea terenului” de către revoluționarii radicali).

Toate aceste remarci sînt aplicabile în mod cu totul deosebit celor mai îndepărtate perioade ale dezvoltării sociale, adică societății închise, în care proiectarea conștientă a instituțiilor e un lucru cu totul excepțional, dacă nu cumva inexistent. Astăzi poate că lucrurile încep să se modifice, grație faptului că, încetul cu încetul, cunoștințele noastre despre societate se îmbogățesc, adică grație studierii repercusiunilor neintenționate ale planurilor și acțiunilor noastre; iar într-o bună zi, oamenii ar putea chiar să devină creatorii conștienți ai unei societăți deschise și, astfel, ai unei părți însemnate din propriul lor destin. (Marx a nutrit o asemenea speranță, după cum vom arăta în capitolul următor.) Toate acestea sînt însă o chestiune de grad, și cu toate că putem învăța să prevedem multe din consecințele neintenționate ale acțiunilor noastre (ceea ce constituie principalul obiectiv al oricărei tehnologii sociale), vor rămîne totdeauna multe pe care nu le putem anticipa.

CAPITOLUL 14: AUTONOMIA SOCIOLOGIEI

107

Faptul că psihologismul este silit să opereze cu ideea unei origini psihologice a societății constituie, după opinia mea, un argument decisiv împotriva lui. Dar nu singurul. Poate că cea mai importantă critică a psihologismului este că nu înțelege principala sarcină a științelor sociale explicative.

Această sarcină nu este, cum cred istoricii, profetia cursului viitor al istoriei. Ci descoperirea și explicarea dependențelor mai puțin evidente ce există înăuntrul sferei sociale; descoperirea dificultăților ce stau în calea acțiunii sociale — studiul, pentru a spune așa, al caracterului greoi, rezilient sau sfărîmicios al materiei sociale, al rezistenței pe care ea o opune încercărilor noastre de a o modela și de a lucra cu ea.

Spre a face mai clar ceea ce doresc să spun, voi descrie pe scurt o teorie care este larg împărtășită, dar care presupune ceea ce eu consider a fi tocmai opusul adevăratului scop al științelor sociale: eu o numesc *teoria conspirațională a societății*. Este vorba de concepția potrivit căreia a explica un fenomen social înseamnă a descoperi oamenii sau grupurile care sînt interesate în producerea acestui fenomen (uneori e la mijloc un interes ascuns, care se cere mai înții dezvăluit) și care au plănuit și conspirat ca să-l producă.

Această viziune despre scopurile științelor sociale derivă, firește, din teoria greșită că tot ce se întîmplă în societate — și îndeosebi fenomenele cum sînt războiul, șomajul, sărăcia, lipsurile, care, de regulă, displac oamenilor — este rezultatul acțiunii plănuite direct de anumiți indivizi sau de anumite grupuri puternice. Este teoria în care multă lume crede; o teorie mai veche și decît istoricismul (care, după cum o arată forma lui teistă primitivă, este un derivat al teoriei conspiraționale). În formele ei moderne, ea este, aidoma istoricismului modern și unei anumite atitudini moderne față de „legile naturii”, un rezultat tipic al secularizării unei superstiții religioase. Credința în zeii homerici, ale căror conspirații explică istoria războiului troian, a murit. Zeii au fost abandonați. Dar locul lor a fost luat de oameni puternici sau grupuri puternice — de oculte grupuri de presiune ale căror ticăloșii sînt de vină pentru toate relele de care suferim; așa sînt bătrîni învățați ai Sionului, monopolistii, capitaliștii, imperialiștii.

Nu susțin defel că n-ar fi existat niciodată conspirații. Dimpotrivă, ele sînt fenomene sociale tipice. Conspirațiile devin importante, de exemplu, ori de cîte ori ajung la putere oameni care cred

108

METODA LUI MARX

în teoria conspirațională. Iar cei care cred în mod sincer că știu cum să aducă raiul pe pămînt sînt cei mai înclinați să îmbrățișeze teoria conspirațională și să se angajeze într-o contraconspirație împotriva unor

conspiratori inexistenți. Pentru că singura explicație a nereușitei lor de a crea paradisul este reaua intenție a diavolului, interesat, firește, să mențină infernul.

Conspirații se fac, lucrul e incontestabil. Dar faptul remarcabil care, în pofida existenței lor, infirmă teoria conspirațională, este că dintre aceste conspirații puține sînt pînă la urmă încununate de succes. *Conspiratorii își duc rareori la bun sfîrșit conspirația.*

De ce se întîmplă așa? De ce această mare discrepanță între aspirații și realizări? Fiindcă așa se petrec de regulă lucrurile în viața socială, fie că este sau nu vorba de conspirații. Viața socială nu este o încercare de forțe între grupuri opuse; ea înseamnă acțiune într-un cadru de instituții și tradiții mai mult sau mai puțin rezilient sau casant, și în acest cadru ea creează — lăsînd deoparte eventualele contraacțiuni conștiente — numeroase reacții neprevăzute, unele poate chiar imprevizibile.

A încerca să analizeze aceste reacții și să le anticipeze pe cît posibil este, cred, sarcina principală a științelor sociale. Este sarcina de a analiza repercusiunile sociale neintenționate ale acțiunilor umane intenționate — acele repercusiuni a căror importanță este neglijată, după cum am indicat deja, atît de către teoria conspirațională, cît și de către psihologism. O acțiune ce se desfășoară exact în conformitate cu intenția nu creează o problemă pentru știința socială (exceptînd faptul că s-ar putea ivi nevoia de a explica de ce în acest caz particular n-au apărut repercusiuni neintenționate). Spre a face cît se poate de clară ideea consecințelor neintenționate ale acțiunilor noastre, ne poate servi ca exemplu una din cele mai primitive acțiuni economice. Dacă un om dorește să cumpere urgent o casă, putem presupune fără teama de a greși că el nu dorește să ridice prețul de vînzare a caselor. Dar faptul însuși că el apare pe piață în calitate de cumpărător va tinde să ridice prețurile de vînzare. Observații analoge sînt valabile pentru vînzător. Sau, ca sa luăm un exemplu dintr-un domeniu foarte diferit: dacă un om dorește să încheie pentru sine o asigurare de viață, e puțin probabil că el are intenția de a stimula anumiți oameni să-și investească banii în acțiuni ale societăților de asigurare. Totuși, îi va stimula în acest sens. Aici vedem clar că nu toate consecințele acțiunilor noastre sînt

CAPITOLUL 14: AUTONOMIA SOCIOLOGIEI

109

consecințe voite; și că deci teoria conspirațională a societății nu poate fi adevărată, pentru că ea echivalează cu aserțiunea că toate rezultatele, chiar și cele care la prima vedere nu par a fi fost voite de cineva, sînt rezultate plănuite ale acțiunilor unor oameni interesați în ele.

Exemplele date nu infirmă psihologismul la fel de ușor cum infirmă teoria conspirațională, pentru că ar putea să se replice că totuși, anumiți factori psihologici — *cunoașterea* de către vînzători a prezenței cumpărătorului pe piață și *speranța* lor de a obține un preț mai ridicat — explică repercusiunile descrise. Observația e, desigur, adevărată; dar nu trebuie să uităm că această cunoaștere și această speranță nu sînt date ultime ale naturii umane și că sînt, la rîndul lor, explicabile în lumina *situației sociale*. În speță a naturii pieței.

Situația socială nu mi se pare defel reductibilă la motive și la legile generale ale „naturii umane”. Ce-i drept, interferența anumitor „trăsături ale naturii umane”, cum sînt susceptibilitatea noastră la propagandă, poate duce uneori la devieri de la comportamentul economic menționat. Apoi, dacă situația socială diferă de cea pe care am descris-o, e posibil ca prin acțiunea sa de cumpărare consumatorul să contribuie indirect la ieftinirea articolului în cauză — făcînd, de pildă, mai profitabilă producția lui în masă. Și cu toate că acest efect va favoriza, într-un atare caz, interesul său de consumator, e posibil ca el să fi fost produs în mod la fel de involuntar ca și efectul contrar, chiar și în condiții psihologice cu totul asemănătoare. Pare clar că situațiile sociale care pot să ducă la repercusiuni neplănuite și neintenționate atît de diferite trebuie studiate de o știință socială neîncătușată de prejudecata că „este o cerință peremptorie să nu introducem niciodată în științele sociale... vreo generalizare înainte de a fi izbutit să-i găsim suficiente temeiuri în natura umană”, cum spunea Mill¹². Ele trebuie studiate de o știință socială autonomă.

Continuînd această polemică împotriva psihologismului, putem spune că foarte multe din acțiunile noastre sînt explicabile printr-un raportare la situația în care se produc. Firește, ele nu pot fi niciodată explicate integral cu ajutorul situației în care au loc; o explicație a modului în care cineva, traversînd strada, se ferește de vehiculele care circulă pe ea nu se poate limita la descrierea situației și poate să raporteze motivele celui în cauză la un

110

METODA LUI MARX

„instinct” de autoconservare, sau la dorința lui de a evita durerea etc. Dar această parte „psihologică” a explicației este de foarte multe ori banală în comparație cu determinarea detaliată a acțiunii sale prin ceea ce am putea numi *logica situației*; și apoi, nici nu este posibil ca în descrierea situației să fie incluși toți factorii psihologici. Analiza situațiilor, logica situațională joacă un rol foarte important în viața socială, ca și în științele sociale. Aceasta este, de fapt, metoda analizei economice. Iar ca să dau un exemplu din afara economiei, mă voi referi la „logica puterii”¹³, pe care o putem folosi pentru a explica gesturile puterii politice ca și funcționarea anumitor instituții politice. Metoda aplicării logicii situaționale la științele sociale nu se bazează pe vreo presupuziție psihologică privind raționalitatea (sau iraționalitatea) „naturii umane”. Dimpotrivă: cînd vorbim de „comportament rațional” sau de „comportament irațional”, ne gîndim la un comportament care este sau nu conform cu logica respectivei situații. În fapt, analiza psihologică a unei acțiuni prin prisma motivelor ei (raționale sau iraționale) presupune — după cum a subliniat Max Weber¹⁴ — că am elaborat în prealabil un criteriu referitor la ceea ce trebuie considerat rațional în situația respectivă.

N-aș vrea ca argumentele mele împotriva psihologismului să fie înțelese greșit.¹⁵ Ele, firește, nu urmăresc să

arate că studiile și descoperirile psihologice sînt de mică importanță pentru cine studiază societatea. Ci vor să spună că psihologia — psihologia individului — este una din științele sociale, chiar dacă nu este baza întregii științe sociale. Nimeni nu neagă importanța pe care o au pentru știința politică fapte psihologice precum setea de putere și diversele fenomene nevrotice legate de ea. Dar „setea de putere” este, fără îndoială, o noțiune deopotrivă socială și psihologică: nu trebuie uitat că dacă studiem, de exemplu, prima apariție în copilărie a acestui apetit, o studiem în contextul unei anumite instituții sociale cum este, de exemplu, cel al familiei moderne, (într-o familie de eschimoși pot să apară fenomene mult diferite.) Un alt fapt psihologic care este semnificativ pentru sociologie și care ridică grave probleme politice și instituționale, este acela că viața în sînul unui trib sau al unei „comunități” asemănătoare tribului este pentru mulți oameni o necesitate emoțională (îndeosebi pentru tineri care, în conformitate, probabil, cu un anume paralelism dintre dezvoltarea ontogenetică și cea filogenetică, par să

CAPITOLUL 14: AUTONOMIA SOCIOLOGIEI

111

trebuiască să treacă printr-o fază tribală sau „amerindiană”). Că atacul meu împotriva psihologismului nu vrea să fie un atac împotriva tuturor considerațiilor psihologice se vede din faptul că am folosit (în capitolul 10) un concept cum este cel de „angoasă a civilizației”, care este în parte rezultatul acestei nevoi emoționale nesatisfăcute. Acest concept desemnează anumite sentimente de neliniște, fiind astfel un concept psihologic. Dar este în același timp și un concept sociologic; pentru că el caracterizează aceste sentimente nu numai ca neplăcute, tulburătoare etc, ci le pune în legătură cu o anumită situație socială și cu contrastul dintre societatea închisă și societatea deschisă. (Un statut analog au și multe alte concepte psihologice, cum sînt cele de ambiție sau de iubire, de pildă.) Nu trebuie, apoi, să trecem cu vederea marile merite pe care le-a cîștigat psihologismul prin susținerea individualismului metodologic împotriva colectivismului metodologic; căci el vine în sprijinul importante doctrine că toate fenomenele sociale și îndeosebi funcționarea tuturor instituțiilor sociale, trebuie înțelese totdeauna ca rezultînd din deciziile, acțiunile, atitudinile etc. indivizilor umani și că niciodată nu trebuie să fim satisfăcuți cu o explicație ce se rezumă să invoce așa-numite „colectivități” (state, națiuni, rase etc). Greșeala psihologismului constă în supoziția sa că acest individualism metodologic în domeniul științei sociale implică programul reducerii tuturor fenomenelor sociale și a tuturor regularităților sociale la fenomene și legi psihologice. Primejdia pe care o comportă această supoziție este, după cum am văzut, înclinația ei spre istoricism. Că ea este lipsită de temei rezultă din necesitatea unei teorii a repercusiunilor sociale neintenționate ale acțiunilor noastre, ca și din necesitatea a ceea ce eu am descris drept logica situațiilor sociale. Apărînd și dezvoltînd ideea lui Marx că problemele societății sînt ireductibile la cele ale „naturii umane”, mi-am permis să trec dincolo de argumentele avansate efectiv de el. Marx nu a vorbit de „psihologism” și nici nu l-a criticat sistematic; iar în maxima sa citată la începutul prezentului capitol, nu pe Mill l-a vizat. Ascuțișul maximei sale este îndreptat împotriva „idealismului” în forma lui hegeliană. Totuși, în măsura în care e vorba de problema naturii psihologice a societății, se poate spune că psihologismul lui Mill coincide cu teoria idealistă combătută de Marx.¹⁶ În fapt însă influența celui alt element din hegelianism, anume a colectivis-

112

METODA LUI MARX

mului platonizant al lui Hegel, teoria acestuia că statul și națiunea sînt mai „reale” decît individul, care le datorează totul, l-a condus pe Marx la punctul de vedere expus în acest capitol. (Avem aici un exemplu din care se vede că uneori poți extrage o sugestie valoroasă chiar și dintr-o teorie filozofică absurdă.) Istoricește, așadar, Marx a **dezvoltat** anumite idei hegeliene privind superioritatea societății asupra individului, folosindu-le ca argumente împotriva altor idei ale lui Hegel. Cum însă eu îl consider pe Mill un oponent mai valoros decît Hegel, n-am făcut aici un istoric al ideilor lui Marx, ci am încercat să le exprim sub forma unei polemici cu Mill.

Capitolul 15

Istoricismul economic

Prezentarea lui Marx în felul în care am făcut-o, ca fiind un oponent al oricărei teorii psihologice a societății, s-ar putea să surprindă pe unii marxști, ca și pe unii antimarxști. Căci pare-se că există mulți care văd lucrurile foarte diferit. Marx, consideră ei, a susținut influența atotprezentă a mobilului economic în viața oamenilor-, el a izbutit să explice forța covîrșitoare a acestui mobil relevînd „nevoia dominantă a omului de a-și dobîndi mijloacele de trai”¹; el a demonstrat astfel importanța fundamentală a unor categorii cum sînt mobilul profitului sau mobilul interesului de clasă pentru acțiunile nu numai ale indivizilor, ci și ale grupurilor sociale; și a arătat cum trebuie folosite aceste categorii pentru explicarea cursului istoriei. Într-adevăr, ei cred că însăși esența marxismului rezidă în doctrina că *mobilitățile economice* și în special *interesul de clasă* sînt forțele motrice ale istoriei și că tocmai la această doctrină fac aluzie denumirile de „*interpretare materialistă a istoriei*” sau de „*materialism istoric*”, prin care Marx și Engels au încercat să caracterizeze esența teoriei lor.

Astfel de opinii sînt foarte răspîndite; totuși, n-am nici o îndoială că ele dau lui Marx o interpretare greșită. Pe cei ce îl admiră pentru faptul de a fi susținut atare idei aș putea să-i numesc marxști vulgari (făcînd aluzie la numele de „*economiști vulgari*” dat de Marx unora din adversarii săi²). Marxistul vulgar mediu crede că marxismul dă în vileag secretele tenebroase ale vieții sociale dezvoltînd mobilitățile

tenebroase ale lăcomiei și poftelor de câștig material, care animă puterile ascunse în culisele istoriei; puteri ce generează în mod viclean și conștient războaie, recesiune, șomaj, foamete în mijlocul abundenței și toate celelalte forme de suferință socială, cu scopul de a-și satisface josnicia lor sete de profit. (Și marxismul vulgar este câteodată serios preocupat să împace tezele lui Marx cu cele ale lui Freud și Adler; iar dacă nu alege pe una sau alta din ele, poate

114

METODA LUI MARX

CAPITOLUL 15: ISTORICISMUL ECONOMIC

115

eventual hotărî că foamea, erosul și apetitul de putere³ sînt cele Trei Mari Mobiluri Secrete ale Naturii Umane date în vileag de Marx, Freud și Adler, cei Trei Mari Creatori ai filozofiei omului modern...)

Fie că astfel de vederi sînt sau nu demne de reținut și atrăgătoare, ele în mod sigur par să aibă prea puțin de-a face cu doctrina denumită de Marx „materialism istoric”. Trebuie admis că el vorbește uneori de asemenea fenomene sociale cum sînt lăcomia și mobilul profitului etc, dar niciodată pentru a explica prin ele istoria. El le interpretează, dimpotrivă, ca simptome ale influenței corupătoare a *sistemului social*, adică a unui sistem de instituții dezvoltate în decursul istoriei; ca efecte, și nu cauze ale putrefacției; ca repercusiuni, și nu ca forțe motrice ale istoriei. Corect sau greșit, el vedea în fenomene cum sînt războiul, criza economică, șomajul și foametea în mijlocul abundenței, nu rezultatul unei conspirații viclene a „marelui business” sau a „instigatorilor la război imperialiști”, ci consecințele sociale neintenționate ale unor acțiuni îndreptate spre alte scopuri de către agenții prinși în rețeaua sistemului social. El privea pe actorii umani de pe scena istoriei, inclusiv pe cei „mari”, ca pe niște simple marionete acționate irezistibil prin fire economice, <e către forțe istorice pe care nu pot să le controleze. Scena istoriei susține el, este plasată într-un sistem social care ne leagă pe toți; este plasată în „imperiu necesității”. (Dar într-o bună zi marionetele vor nimici sistemul și vor realiza „imperiu! libertății”.)

Această doctrină a lui Marx a fost abandonată de majoritatea discipolilor săi — poate din motive propagandistice, poate pentru că n-au înțeles-o — astfel că această ingenioasă și foarte originală doctrină a fost în bună parte înlocuită printr-o teorie conspirațională vulgar-marxistă. Este tristă sub aspect intelectual această cădere de la nivelul *Capitalului* la cel al *Mitului secolului 20*.

Așa se înfățișa, totuși, filozofia istoriei a lui Marx, numită de obicei „materialism istoric”. Ea va constitui tema principală a acestor capitole. În capitolul de față, voi explica în linii mari accentul ei „materialist” sau economic; după aceea voi discuta mai în detaliu rolul luptei de clasă și al interesului de clasă, în fine concepția marxistă despre „sistemul social”.

I

Este convenabil să punem în legătură expunerea historicismului economic⁴ al lui Marx cu comparația pe care am făcut-o între Marx

și Mill. Amîndoi împărtășesc convingerea că fenomenele sociale trebuie explicate istoric și că orice perioadă istorică trebuie înțeleasă ca un produs istoric al evoluțiilor anterioare. Marx se desparte de Mill, după cum am văzut, cînd este vorba de psihologismul acestuia (care corespunde idealismului hegelian). În doctrina lui Marx psihologismul este înlocuit prin ceea ce el numește *materialism*.

Despre materialismul lui Marx s-au spus multe lucruri ce nu stau în picioare. Afirmția adesea repetată că Marx nu recunoaște nimic dincolo de aspectele „inferioare” sau „materiale” ale vieții umane este o deformare deosebit de ridicolă. (Este încă o repetare a celei mai vechi dintre toate defăimările reacționare ale apărătorilor libertății, a sloganului heraclitean că „ei se ghistuiesc întocmai ca vitele”⁵.) Dar Marx nu poate fi nicidecum numit materialist în această accepțiune a cuvîntului, deși a fost puternic influențat de materialismul francez din secolul al XVIII-lea și deși obișnuia să se numească pe sine materialist, denumire ce se potrivește bine multora din doctrinele sale. Căci există unele pasaje importante care cu greu ar putea fi interpretate ca materialiste. Adevărul e, cred, că el nu a fost prea mult preocupat de probleme pur filozofice — mai puțin, bunăoară, decît Engels sau Lenin — și că era interesat în principal de latura sociologică și de cea metodologică a problemei.

Există în *Capitalul*⁶ un pasaj bine cunoscut, în care Marx spune că în scrierile lui Hegel „dialectica este așezată pe cap. Ea trebuie așezată pe picioare...” Tendința exprimată aici este limpede. Marx vroia să arate că nu „capul”, adică gîndirea umană, este baza vieții umane, el fiind, dimpotrivă, un fel de suprastructură înălțată pe un fundament fizic. O tendință similară este exprimată în pasajul: „Lumea ideilor nu este nimic altceva decît lumea materială transpusă și tradusă în capul omului.” Dar poate că nu s-a recunoscut îndeajuns că aceste pasaje nu exprimă o formă radicală a materialismului, ci indică o anumită înclinație spre un dualism al corpului și spiritului. Un dualism, pentru a spune așa, practic. Deși teoretic spiritul nu era, pesemne, pentru Marx decît o altă *forma* (sau un alt aspect, sau poate un epifenomen) al materiei, în practică el este diferit de materie, deoarece este o *altă* formă a ei. Pasajele citate vor să spună că deși trebuie să stăm cu picioarele pe terenul solid al lumii materiale, capetele noastre — iar Marx dădea o înaltă prețuire capetelor umane — sînt preocupate de gînduri sau idei. După opinia mea, nu se poate da o apreciere corectă a marxismului și a influenței sale dacă nu este recunoscut acest dualism.

116

METODA LUI MARX

Marx iubea libertatea, libertatea reală (nu „libertatea reală” a lui Hegel). Și, din cîte îmi pot da seama, accepta

faimoasa echivalare hegeliană a libertății cu spiritul, considerînd că putem fi liberi numai ca ființe spirituale. În același timp el recunoștea în practică (fiind un dualist practic) că noi sîntem spirit și trup și — îndeajuns de realist — că dintre cele două trupul e fundamental. Iată de ce s-a întors împotriva lui Hegel, spunînd că acesta așează lucrurile cu capul în jos. Dar deși recunoștea că lumea materială și necesitățile ei sînt fundamentale, Marx nu simțea nici o atracție pentru „imperiul necesității”, cum numea el o societate aservită nevoilor materiale. Iubea lumea spirituală, „imperiul libertății” și latura spirituală a „naturii umane”, la fel de mult ca orice dualist creștin; iar în scrierile sale există chiar semne de ură și dispreț pentru elementul material. Cele ce urmează sînt în măsură să arate că această interpretare a ideilor lui Marx poate fi susținută cu propriile lui texte.

Într-un pasaj din volumul al treilea al *Capitalului*¹ Marx descrie cît se poate de pertinent latura materială a vieții sociale și îndeosebi latura ei economică, cea a producției și consumului, ca pe o prelungire a metabolismului uman, adică a schimbului de substanțe dintre om și natură. El afirmă clar că libertatea noastră este totdeauna inevitabil limitată de necesitățile acestui metabolism. Tot ce se poate realiza în direcția lărgirii libertății, spune el, „este o reglementare rațională a acestui schimb de substanțe...”, cheltuind minimum de energie în condițiile cele mai demne și mai adecvate naturii umane. Dar această activitate continuă să fie un imperiu al necesității. Dincolo de limitele lui începe dezvoltarea forțelor omenești, considerată ca scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertății, care însă nu se poate dezvolta decît pe acest imperiu al necesității, care rămîne baza lui...’ Cu numai cîteva rînduri mai înainte, Marx scrie: „Imperiul libertății începe de fapt abia acolo unde încetează munca impusă de nevoie și de oportunitate exterioară; prin firea lucrurilor, acest imperiu se situează deci în afara sferei producției materiale propriu-zise.” Și încheie întregul pasaj trăgînd o concluzie practică ce arată clar că unicul său scop este să croiască drumul spre acest imperiu nematerialist al libertății pentru toți oamenii deopotrivă: „Condiția esențială este reducerea zilei de muncă.”

După părerea mea, acest pasaj nu lasă nici o îndoială cu privire la ceea ce eu am numit dualismul viziunii practice a lui Marx asupra vieții. Împreună cu Hegel, el consideră libertatea ca fiind ținta

CAPITOLUL 15: ISTORICISMUL ECONOMIC

117

dezvoltării istorice. Împreună cu Hegel, el identifică imperiul libertății cu cel al vieții spirituale a omului. El recunoaște însă că nu sîntem făpturi pur spirituale; că nu sîntem pe deplin liberi și nici capabili să dobîndim vreodată libertatea deplină, dat fiind că niciodată nu ne vom putea emancipa cu totul de necesitățile metabolismului nostru și deci de servitutea muncii productive. Tot ce putem face este să ameliorăm condițiile de muncă epuizante și degradante, să le facem mai demne de om, să le egalizăm și să reducem în așa măsură munca abrutizantă, înînt *toți să fim liberi într-o porțiune a vieții noastre*. Aceasta este, cred, ideea centrală a „viziunii despre viață” a lui Marx; centrală și în măsura în care mi se pare a fi cea mai influentă dintre doctrinele lui. Trebuie să combinăm acum această viziune cu determinismul metodologic despre care am discutat mai sus (în capitolul 13). Conform acestei doctrine, studiul științific al societății și predicția istorică științifică sînt posibile numai în măsura în care societatea este determinată de trecutul ei. Aceasta implică însă că știința se poate ocupa numai de imperiul necesității. Dacă ar exista posibilitatea ca oamenii să devină vreodată pe deplin liberi, atunci profecția istorică și o dată cu ea știința socială ar lua sfîrșit. Activitatea spirituală „liberă”, ca atare, dacă ar exista, s-ar situa dincolo de sfera de acces a științei, care totdeauna trebuie să caute cauze, factori determinanți. Știința se poate ocupa deci de viața noastră spirituală numai în măsura în care gîndurile și ideile noastre sînt cauzate sau determinate sau generate de „imperiul necesității”, de condițiile materiale și îndeosebi de cele economice, ale vieții noastre, de metabolismul nostru. Gîndurile și ideile pot fi abordate științific numai examinînd, pe de o parte, condițiile materiale în care se ivesc, deci condițiile economice ale vieții oamenilor care le dau naștere, iar pe de altă parte, condițiile materiale în care are loc asimilarea lor, deci condițiile materiale ale oamenilor care le adoptă. Urmează că — din punct de vedere științific sau cauzal — gîndurile și ideile trebuie tratate ca „suprastructuri ideologice avînd la bază condițiile economice”, în opoziție ca Hegel, Marx susținea că cheia istoriei, chiar și a istoriei ideilor, trebuie căutată în dezvoltarea relațiilor dintre om și mediul său natural, lumea materială; adică în viața lui economică, și nu în cea spirituală. Iată de ce tipul de historicism al lui Marx poate fi descris drept *economism*, ca opus idealismului lui Hegel sau psihologismului lui Mill. Ar fi însă o eroare crasă să identificăm

118

METODA LUI MARX

CAPITOLUL 15: ISTORICISMUL ECONOMIC

119

economismul lui Marx cu acel gen de materialism care implică o atitudine disprețuitoare față de viața spirituală a omului. Viziunea lui Marx despre „imperiul libertății”, adică despre o eliberare parțială dar echitabilă a oamenilor de sub jugul naturii lor materiale, ar putea fi descrisă, mai curînd, drept idealistă.

Privită în acest fel, viziunea lui Marx asupra vieții ne apare îndeajuns de coerentă; și cred că astfel dispar acele aparente contradicții și dificultăți ce au fost semnalate în viziunea sa parțial deterministă și parțial libertară asupra activităților umane.

II

Implicațiile a ceea ce am numit dualismul lui Marx și determinismul său științific pentru viziunea sa asupra istoriei sînt ușor de deslușit. Istoria științifică, identică pentru el cu știința socială în ansamblu, trebuie să exploreze legile ce guvernează schimbul de substanțe dintre om și natură. Obiectivul ei central trebuie să fie

explicarea evoluției condițiilor de producție. Relațiile sociale au semnificație istorică și științifică numai în măsura în care sînt legate cu procesul productiv — afectîndu-l sau fiind afectate de el. „Așa cum omul primitiv trebuie să lupte cu natura pentru satisfacerea nevoilor lui, pentru conservarea și reproducerea vieții lui. tot așa trebuie să lupte omul civilizat, în toate formele sociale, în toate modurile de producție posibile. Pe măsură ce omul evoluează, acest imperiu al necesității naturale se lărgeste, deoarece cresc trebuințele lui; în același timp se dezvoltă și forțele de producție care satisfac aceste trebuințe.”⁸ Aceasta este, pe scurt, viziunea lui Marx despre istoria omului.

Vederi similare sînt exprimate de Engels. Dezvoltarea forțelor de producție moderne, scrie el, a creat pentru prima oară „...posibilitatea de a asigura tuturor membrilor societății... condiții materiale de existență nu numai pe deplin îndestulătoare și pe zi ce trece mai îmbelșugate, dar care să le garanteze și o dezvoltare și manifestare deplină și liberă a aptitudinilor lor fizice și spirituale”⁹. O dată cu aceasta devine posibilă libertatea, adică emanciparea de tirania trupului, „...prin aceasta omul se desparte... definitiv de regnul animal și trece de la condiții de existență animalice la condiții cu adevărat omenești.” Omul este în lanțuri atît timp cît este dominat de economie; cînd „este înlăturată... dominația produsului asupra producătorului, ... [oamenii] devin pentru prima oară stăpîni conștienți, adevărați ai naturii pentru că, și în măsura în care, devin stăpîni propriei lor vieți sociale... Abia din acest moment oamenii își vor făuri, pe deplin conștienți, propria lor istorie... Este saltul omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății.”

Dacă vom compara acum versiunea istoricismului reprezentată de Marx cu cea a lui Mill, vom constata că economismul lui Marx poate să rezolve cu ușurință dificultatea despre care am arătat că este fatală psihologismului lui Mill. Am în vedere doctrina de-a dreptul monstruoasă a unui început al societății ce ar putea fi explicat în termeni psihologici — doctrină pe care am descris-o drept versiunea psihologistă a contractului social. Această idee nu are o paralelă în teoria lui Marx. Înlocuirea priorității psihologiei prin prioritatea economiei nu creează o dificultate analoagă, deoarece „economia” acoperă metabolismul uman, schimbul de substanțe dintre om și natură. Problema dacă acest metabolism a fost dintotdeauna socialmente organizat, chiar și în vremuri pre-umane, sau a fost odată dependent numai de individ, poate fi lăsată deschisă. Nu se presupune mai mult decît că știința societății trebuie să coincidă cu istoria dezvoltării condițiilor economice ale societății, numite de obicei de către Marx „condițiile de producție”.

De notat, în paranteză, că termenul marxist de „producție” era cu siguranță menit a fi utilizat într-un sens larg, astfel încît să acopere întreg procesul economic, inclusiv repartitia și consumul. Acestea din urmă însă n-au beneficiat niciodată de o mare atenție din partea lui Marx și a marxiștilor. Ei își concentră atenția cu precădere asupra producției în sensul restrîns al cuvîntului. Avem aici încă un exemplu de atitudine istorico-genetică naivă, încă o ilustrare a credinței că știința nu trebuie să se ocupe decît de cauze, astfel că, pînă și în sfera creațiilor omenești, ea trebuie să se întrebe „Cine a făcut cutare lucru?” și „Din ce l-a făcut?”, nu „Cine-l va folosi?” și „Pentru ce este făcut?”

III

Trecînd acum la critica și evaluarea „materialismului istoric” al lui Marx, mai precis a părții din el care a fost prezentată pînă aici, putem distinge două aspecte diferite. Primul este istoricismul. teza

120

METODA LUI MARX

că domeniul științelor sociale coincide cu cel al metodei istorice sau evoluționiste și îndeosebi cu profeția istorică. Această teză trebuie, cred, să fie respinsă. Cel de-al doilea este economismul (sau „materialismul”), adică teza că organizarea economică a societății, organizarea schimbului nostru de substanțe cu natura, este fundamentală pentru toate instituțiile sociale și în mod deosebit pentru dezvoltarea lor istorică. Această aserțiune este, cred, perfect valabilă, cît timp luăm termenul „fundamental” în sensul lui curent, vag, nefăcînd mare caz de el. Cu alte cuvinte, nu începe îndoială că practic toate studiile sociale, fie instituționale sau istorice, pot avea de cîștigat dacă dau atenție „condițiilor economice” ale societății. Nici măcar istoria unei științe abstracte cum este matematica nu face excepție.¹⁰ în acest sens se poate spune că economismul lui Marx reprezintă un extrem de valoros pas înainte în metodele științei sociale.

Dar, cum spuneam adineauri, termenul de „fundamental” nu trebuie luat prea în serios. Fără îndoială că și Marx gîndea așa. Datorită formației sale hegeliene, el a fost influențat de vechea distincție dintre „realitate” și „aparență” și de distincția corespunzătoare dintre ceea ce e „esențial” și ceea ce e „accidental”. El înclina să vadă propriul său amendament adus lui Hegel (și Kant) în identificarea „realității” cu lumea materială¹¹ (incluzînd în aceasta metabolismul uman), iar a „aparenței” cu lumea gîndurilor sau a ideilor. Astfel, toate gîndurile și ideile ar urma să fie explicate reducîndu-le la realitatea esențială subiacentă, adică la condițiile economice. Cu siguranță că această viziune filozofică nu este cu mult mai bună¹² decît orice altă formă a esențialismului. Iar repercusiunile ei pe planul metodei trebuie să se soldeze cu o supralicitare a economiei. Căci, *deși importanța generală a economismului lui Marx nu poate fi supraestimată, este foarte ușor să fie supraestimată importanța condițiilor economice în oricare caz particular*. O oarecare cunoaștere a condițiilor economice poate să contribuie considerabil, de exemplu, la o istorie a problemelor matematicii, dar o cunoaștere a înseși problemelor matematicii este în acest scop cu mult mai importantă; există chiar posibilitatea de a scrie o foarte bună istorie a problemelor matematice fără nici o referire la „fundalul lor economic”. (După opinia mea, „condițiile economice” sau „relațiile sociale” ale științei sînt teme în care se pot face ușor exagerări și care pot să degenereze în platitudini.)

Acesta este însă doar un exemplu minor al primejdiei pe care o comportă supralicitarea economicului. El este adesea interpretat în

CAPITOLUL 15: ISTORICISMUL ECONOMIC

121

manieră globală drept doctrina potrivit căreia întreaga dezvoltare socială depinde de dezvoltarea condițiilor economice și îndeosebi de dezvoltarea mijloacelor fizice de producție. Dar o atare doctrină este vizibil falsă. Există o interacțiune între condițiile economice și idei, nu doar o dependență unilaterală a acestora din urmă față de cele dintâi. Am putea susține chiar că anumite „idei”, cele ce formează cunoașterea noastră, sînt mai fundamentale decît mijloacele materiale de producție mai complexe, după cum se poate vedea din următorul considerent. Să ne imaginăm că sistemul nostru economic, inclusiv toate mașinile și utilajele și întreaga organizare socială, ar fi într-o bună zi nimicite, dar că s-ar păstra cunoștințele tehnice și științifice. Într-un asemenea caz este posibil, în principiu vorbind, ca nu peste multă vreme el să fie reclădit (pe o scară mai mică și după ce mulți vor fi murit de foame). Să ne imaginăm însă că ar dispărea *toate cunoștințele* despre aceste lucruri în timp ce lucrurile materiale s-ar păstra. Situația descrisă ar fi echivalentă cu ceea ce s-ar întîmpla dacă un trib de sălbatici ar ocupa o țară puternic industrializată, dar părăsită de locuitorii ei. Aceasta ar duce curînd la dispariția completă a tuturor relicvelor materiale ale civilizației.

Printr-un fel de ironie, marxismul însuși oferă un exemplu care în mod clar infirmă economismul exagerat. *Ideea* lui Marx „Proletari din toate țările, uniți-vă!” a fost de cea mai mare însemnătate pînă în ajunul Revoluției ruse și a exercitat influență asupra condițiilor economice. O dată cu revoluția însă situația a devenit foarte dificilă, pentru simplul fapt că, după cum a recunoscut însuși Lenin, nu existau nici un fel de alte idei constructive. (Vezi capitolul 13.) Atunci Lenin a avansat anumite idei noi ce ar putea fi rezumate în lozinca: „Comunismul este puterea Sovietelor plus electrificarea întregii țări.” Tocmai această nouă idee a devenit baza unei dezvoltări care a schimbat întreg fundalul economic și material pe o șesime din suprafața planetei. În luptă cu împrejurări extrem de vitrege, au fost biruite nenumărate greutăți materiale, s-au făcut nenumărate sacrificii materiale, pentru a schimba sau, mai curînd, pentru a edifica din nimic condițiile producției. Iar forța motrice a acestei dezvoltări a fost entuziasmul pentru o *idee*. Acest exemplu arată că în anumite împrejurări ideile pot să revoluționeze condițiile economice dintr-o țară, în loc de a fi ele modelate de aceste condiții. Folosind terminologia lui Marx, am putea spune că el a subestimat puterea imperiului libertății și șansele acestuia de a cuceri imperiul necesității.

122

METODA LUI MARX

CAPITOLUL 15: ISTORICISMUL ECONOMIC

123

Contrastul izbitor dintre desfășurarea Revoluției ruse și teoria metafizică a lui Marx despre o realitate economică și aparența ei ideologică se poate vedea cel mai bine din următoarele fragmente: „Atunci cînd cercetăm asemenea revoluționari — scrie Marx — trebuie să facem întotdeauna o deosebire între revoluționarea materială a condițiilor economice de producție, care poate fi constatată cu precizie științifică, și formele juridice, politice, religioase, artistice sau filozofice, într-un cuvînt formele ideologice, în care oamenii devin conștienți de acest conflict...”¹³ În viziunea lui Marx, ar fi zadarnică speranța că s-ar putea realiza vreo schimbare importantă prin folosirea mijloacelor juridice sau politice; o *revoluție politică* nu poate duce decît la înlocuirea unei garnituri de conducători prin alta — la o simplă înlocuire a persoanelor ce se află la cîrmă. Numai evoluția esenței subiacente, a realității economice, poate genera o schimbare esențială sau reală — o *revoluție socială*. Numai atunci cînd o asemenea revoluție socială a devenit realitate, numai atunci poate avea o oarecare însemnătate revoluția politică. Dar chiar și în acest caz revoluția politică este doar o expresie exterioară a schimbării esențiale sau reale petrecute anterior. În concordanță cu această teorie, Marx afirmă că orice revoluție socială are loc în felul următor. Condițiile materiale de producție se dezvoltă și se maturizează pînă cînd ajung în conflict cu relațiile sociale și juridice, în care nu mai încap și care atunci pleznesc ca niște haine prea strîmte. „Atunci începe o epocă de revoluție socială”, scrie el. „O dată cu schimbarea bazei economice are loc, mai încet sau mai repede, o revoluționare a întregii uriașe suprastructuri... Noi relații de producție, superioare” (în cadrul suprastructurii) „nu apar niciodată înainte ca în sînul vechii societăți să se fi copt condițiile materiale ale existenței lor.” Ținînd cont de această aserțiune, este, cred, imposibil ca Revoluția rusă să fie identificată cu revoluția socială profetizată de Marx; între cele două nu există, în fapt, nici o asemănare.¹⁴

Am putea remarca, în această ordine de idei, că prietenul lui Marx, poetul H. Heine, gîndea cu totul altfel în aceste chestiuni. „Luați aminte, voi mîndri oameni de acțiune”, scrie el; „voi nu sînteți decît instrumente inconștiente ale oamenilor gîndirii care, adesea într-o umilă izolare, v-au prescris sarcina voastră inevitabilă. Maximilian Robespierre nu a fost decît brațul lui Jean-Jacques Rousseau...” (Ceva asemănător s-ar putea spune, pesemne, despre

relația dintre Lenin și Marx.) Vedem că, în terminologia lui Marx, Heine era un idealist și că aplica interpretarea sa idealistă a istoriei la Revoluția franceză, care era unul din exemplele cele mai importante invocate de Marx în sprijinul economismului său și care, într-adevăr, pare a nu se potrivi tocmai rău cu această doctrină, mai cu seamă dacă o comparăm acum cu Revoluția rusă. În ciuda ereziei sale însă Heine a rămas prietenul lui Marx¹⁶; pentru că, în acele vremuri fericite, excomunicarea pentru erezie era încă lucru rar printre cei ce militau pentru societatea deschisă, iar toleranța era încă tolerată.

Critica mea la adresa „materialismului istoric” al lui Marx nu trebuie, desigur, interpretată ca exprimînd vreo preferință pentru „idealismul” hegelian față de „materialismul” lui Marx: sper că am dat limpede de înțeles că în acest conflict dintre idealism și materialism simpatiile mele sînt de partea lui Marx. Ceea ce vreau să arăt este că „interpretarea materialistă a istoriei” oferită de Marx, oricît ar fi de valoroasă, nu trebuie luată prea în serios; trebuie să o privim ca nefiind mai mult decît o foarte valoroasă sugestie ca lucrurile să fie examinate în relația pe care o au cu fundalul lor economic.

Capitolul 16

Clasele

între variatele formulări ale „materialismului istoric” al lui Marx un loc important ocupă formularea sa (și a lui Engels) după care „istoria tuturor societăților de pînă azi este istoria luptelor de clasă”¹. Tendința acestei aserțiuni este clară. Ea implică ideea că istoria este pusă în mișcare și soarta oamenilor este hotărîtă de războiul dintre clase și nu de războiul dintre națiuni (idee opusă vederilor lui Hegel și ale majorității istoricilor). În explicarea cauzală a evoluțiilor istorice, inclusiv a războaielor naționale, interesul de clasă trebuie să ia locul pretinsului interes național care, în realitate, nu este decît interesul clasei dominante a unei națiuni. Dincolo și mai presus de acestea însă lupta de clasă și interesul de clasă sînt în măsură să explice fenomene pe care istoria tradițională poate în genere să nici nu încerce să le explice. Un exemplu de asemenea fenomen, de mare însemnătate pentru teoria marxistă, este tendința istorică de creștere a productivității muncii. Chiar dacă se înfîmblă să înregistreze o atare tendință, istoria tradițională, ce-și ia drept categorie fundamentală puterea militară, este total incapabilă să explice acest fenomen. Pe cînd interesul și războiul de clasă pot, după Marx, să-l explice pe deplin; într-adevăr, o parte considerabilă a *Capitalului* este consacrată analizei mecanismului prin care, în perioada denumită de Marx „capitalism”, aceste forțe generează o creștere a productivității. Cum se leagă doctrina războiului de clasă cu doctrina instituționalistă a autonomiei sociologiei, discutată în cele de mai sus²? La prima vedere ar putea să pară că aceste două doctrine se află în conflict fățiș, pentru că în doctrina războiului de clasă joacă un rol fundamental interesul de clasă, care este, aparent, un gen de *motiv*. Eu însă nu cred că există vreo inconsecvență serioasă în această parte a teoriei lui Marx. Aș spune chiar că nimeni nu l-a înțeles pe

CAPITOLUL 16: CLASELE

125

Marx și îndeosebi acea cucerire a sa majoră, antipsihologismul, dacă nu și-a dat seama cum se împacă acesta din urmă cu teoria luptei de clasă. Nu trebuie să presupunem, cum fac marxiștii vulgari, că interesul de clasă se cuvine interpretat în manieră psihologică. Poate că există chiar în scrierile lui Marx un număr de pasaje care aduc întrucîtva a marxism vulgar, dar ori de cîte ori apelează în mod serios la ceva în genul interesului de clasă, Marx are în vedere ceva din domeniul sociologiei autonome și nu o categorie psihologică. Are în vedere un lucru, o situație și nu o stare de spirit, gîndul sau sentimentul de a fi interesat de un lucru. Este vorba pur și simplu de lucrul, sau de instituția socială, sau de situația avantajoasă a unei clase. Interesul unei clase este, pur și simplu, tot ceea ce favorizează puterea sau prosperitatea ei.

După Marx, interesul de clasă în acest sens instituțional sau, dacă putem spune așa, „obiectiv”, exercită o influență hotărîtoare asupra spiritelor umane. Folosind jargonul hegelian, am spune că interesul obiectiv al unei clase devine conștient în spiritele subiective ale membrilor ei; el îi face interesați și conștienți de apartenența lor de clasă, determinîndu-i să acționeze în consecință. Interesul de clasă ca situație socială instituțională sau obiectivă și influența sa asupra spiritelor umane sînt descrise de Marx în maxima citată de mine mai înainte (la începutul capitolului 14): „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința.” Acestei maxime trebuie să-i adăugăm doar observația că locul pe care omul îl ocupă în societate, situația sa de clasă sînt, mai precis, cele ce, în viziunea marxistă, determină conștiința sa.

Marx oferă oarecare indicații privind modul în care se desfășoară acest proces de determinare. După cum am aflat de la el în capitolul precedent, putem fi liberi numai în măsura în care ne emancipăm de procesul productiv. Acum vom afla însă că în nici una din societățile de pînă acum n-am avut parte nici măcar de atîta libertate. Căci — întreabă el — cum am putea să ne emancipăm de procesul productiv? Numai punînd pe alții să facă pentru noi muncile dezagreabile. Sîntem astfel siliți să-i folosim pe alți oameni ca mijloace pentru scopurile noastre; să-i înjosim. Putem cumpăra un grad mai înalt de libertate numai cu prețul înrobirii altor oameni, al scindării omenirii în *clase*; clasa dominantă dobîndește libertate pe seama clasei dominate, a sclavilor. O urmare a acestui fapt este însă că

126

METODA LUI MARX

membrii clasei dominante trebuie să-și plătească libertatea cu prețul unui nou gen de aservire. Ei sînt *siliți* să oprime pe cei pe care-i domină și să lupte împotriva lor, dacă vor să-și păstreze propria libertate și propriul statut; sînt siliți la aceasta, deoarece cine nu face așa încetează să aparțină clasei dominante. Astfel, cîrmuitorii sînt determinați de situația lor de clasă; ei nu se pot smulge din relația lor socială cu cei cîrmuiți; ei sînt legați de aceștia pentru că sînt legați de metabolismul social. În felul acesta, toți — cîrmuitori și supuși — sînt prinși într-o rețea și siliți să lupte unii împotriva altora. După Marx, tocmai această dependență, această determinare, plasează lupta de clasă în sfera de competență a metodei științifice și a profeției istorice științifice; ea permite

tratarea științifică a istoriei societății ca istorie a luptei de clasă. Această rețea socială în care clasele sînt prinse și silit să lupte una împotriva alteia formează ceea ce marxismul numește structura economică a societății, sau sistemul social.

Potrivit acestei teorii, sistemele sociale sau sistemele de clasă se schimbă o dată cu condițiile de producție, fiindcă de aceste condiții depinde modul în care cîrmuitorii pot să-i exploateze pe cîrmuiți și să-i țină în frîu. Fiecărei perioade a dezvoltării economice îi corespunde un anumit sistem social, iar o perioadă istorică este caracterizată cel mai bine de sistemul ei social de clase; din acest motiv vorbim de „feudalism”, „capitalism” etc. „Moara acționată manual — scrie Marx³ — vă dă o societate cu stăpîn feudal: cea acționată cu aburi vă dă o societate cu capitaliști industriali.” Relațiile de clasă ce caracterizează sistemul social sînt independente de voința indivizilor. Astfel, sistemul social seamănă cu un uriaș angrenaj în care indivizii sînt prinși și striviți. „În producția socială a vieții lor — scrie Marx⁴ — oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor — relații de producție —, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale. Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății”, adică sistemul social.

Deși posedă un gen de logică a sa, acest sistem social funcționează orbește, nu rațional. Cei prinși în angrenajul său sînt și ei, în general, orbi — sau aproape orbi. Ei nu pot nici măcar să anticipeze unele din repercusiunile cele mai importante ale acțiunilor lor. Un om poate face imposibilă pentru mulți procurarea unui produs altminteri disponibil în cantități mari; el poate cumpăra o cantitate

CAPITOLUL 16: CLASELE

127

neînsemnată din acel produs, împiedicînd prin aceasta o ușoară scădere a prețului într-un moment critic. Altul, bun la suflet, poate să-și împartă avutul, dar, contribuind astfel la o slăbire a luptei de clasă, poate provoca o întîrziere a eliberării celor asupriți. Dat fiind că e imposibil să prevedem repercusiunile sociale mai îndepărtate ale acțiunilor noastre, dat fiind că sîntem toți deopotrivă prinși în rețea, nu putem încerca în mod serios să o dominăm. Din afară, evident că nu o putem influența; dar, orbi cum sîntem, nu putem nici măcar să întocmim vreun plan pentru a o ameliora dinlăuntru. Ingineria socială este imposibilă și, deci, tehnologia socială este inutilă. Nu putem impune sistemului social interesele noastre; dimpotrivă, sistemul ne impune ceea ce ajungem să *credem* a fi interesele noastre. O face silindu-ne să acționăm în conformitate cu interesul nostru de clasă. Ar fi zadarnic să blamezi individul, chiar și pe „capitalistul” sau „burghezul” individual, pentru caracterul nedrept și imoral al relațiilor sociale, deoarece tocmai acest sistem de condiții îl silește pe capitalist să acționeze în felul în care o face. La fel de zadarnică este și speranța că împrejurările ar putea fi ameliorate făcîndu-i mai buni pe oameni; dimpotrivă, oamenii vor fi mai buni dacă sistemul în care trăiesc este mai bun. „Numiri în măsura în care este capitalul personificat — scrie Marx⁵ — capitalistul are o valoare istorică... Dar tot în aceeași măsură mobilul activității lui nu sînt valoarea de întrebuințare și consumul, ci valoarea de schimb și sporirea ei” (adevărată misiune istorică). „Ca un fanatic al sporirii valorii, el constrînge implacabil omenirea la producție pentru producție... El este dominat, ca și tezauriza-torul, de pasiunea oarbă de îmbogățire. Ceea ce însă la tezaurizator apare ca o manie individuală este la capitalist efectul mecanismului social, în care nu este decît o roțiță... Concurența impune fiecărui capitalist individual legile imanente ale modului de producție capitalist ca legi coercitive exterioare. Ea îl silește să-și sporească încontinuu capitalul pentru a-l conserva.”

Aceasta este modalitatea în care, după Marx, sistemul social determină acțiunile individului; ale celui ce domină, ca și ale celui dominat; ale capitalistului sau burghezului, ca și ale proletarului. E o ilustrare a ceea ce a fost numit mai înainte „logica unei situații sociale”. În mare măsură, toate acțiunile unui capitalist nu sînt „decît o funcțiune a capitalului, care găsește în persoana lui voință și conștiință”, după cum se exprimă Marx⁶ în stilul său hegelian.

128

METODA LUI MARX

CAPITOLUL 16: CLASELE

129

Dar aceasta înseamnă că sistemul social determină și modul lor de gîndire; pentru că gîndurile sau ideile sînt în parte *instrumente* ale acțiunilor, iar în parte — și anume, dacă sînt proferate public — sînt un *gen* important de acțiune socială; pentru că în acest caz ele urmează în chip imediat să influențeze acțiunile altor membri ai societății. Determinînd astfel gîndurile omenești, sistemul social și îndeosebi „interesul obiectiv” al unei clase devine conștient în spiritele subiective ale membrilor săi (după cum am spus ceva mai sus, în jargonul hegelian⁷). Lupta de clasă, ca și concurența dintre membrii aceleiași clase, reprezintă mijloacele prin care se realizează acest lucru.

Am văzut de ce sînt imposibile, în concepția lui Marx, ingineria socială și, drept urmare, o tehnologie socială: sînt imposibile deoarece lanțul dependenței cauzale ne leagă de sistemul social, și nu *viceversa*. Dar, cu toate că nu putem modifica după bunul nostru plac sistemul social⁸, capitaliștii și deopotrivă muncitorii contribuie vrînd-nevrînd la transformarea lui și la eliberarea noastră definitivă de cătușele lui. Constrîngînd „omenirea la producție pentru producție”⁹, capitalistul împinge „la dezvoltarea forțelor de producție sociale și la crearea acelor condiții materiale de producție care constituie, numai ele, baza reală a unei forme superioare a societății, al cărei principiu fundamental să fie dezvoltarea deplină și liberă a fiecărui individ”. În acest fel, chiar și membrii clasei capitaliste sînt siliți să-și joace rolul lor pe scena

istoriei și să înlesnească instaurarea în cele din urmă a socialismului.

Având în vedere chestiunile pe care urmează să le discutăm în continuare, e cazul să facem aici o observație de ordin lingvistic referitor la termenii marxști traduși în mod curent prin sintagmele „conștiință de clasă” și „a avea conștiință de clasă”. Termenii aceștia indică, înainte de toate, rezultatul procesului analizat mai sus, prin care situația de clasă obiectivă (interesul de clasă și de asemenea lupta de clasă) dobândește conștiință în mintea membrilor ei sau, pentru a exprima aceeași idee într-un limbaj mai puțin dependent de Hegel, al procesului prin care membrii unei clase devin conștienți de situația lor de clasă. Prin aceasta ei ajung să cunoască nu numai locul lor, ci și adevăratul lor interes de clasă. Dincolo de aceasta însă, cuvântul german folosit de Marx sugerează ceva ce de obicei se pierde în traducere.

Termenul este derivat din, și trimite la un cuvânt german care a fost preluat în jargonul lui

Hegel. Deși traducerea literală ar fi „conștient de sine”, acest cuvânt are, chiar și în uzul curent, mai degrabă sensul de a fi *conștient de propria valoare și putere*, adică mîndru și pe deplin sigur, chiar mulțumit de sine.

Așadar termenul înseamnă în germană nu numai „conștient de apartenența sa la o clasă”, ci și „satisfăcut sau mîndru de clasa sa” și legat de ea prin conștiința unei solidarități necesare. Iată de ce Marx și marxștii îl aplică aproape exclusiv la muncitori și aproape niciodată la „burghezie”. Proletarul cu conștiință de clasă este muncitorul care nu numai că e conștient de situația sa de clasă, dar e și mîndru de clasa sa, pe deplin pătruns de misiunea istorică a clasei sale, convins că lupta ei dîră va duce la făurirea unei lumi mai bune.

De unde știe că așa se va întîmpla? O știe pentru că, avînd conștiință de clasă, el nu poate fi decît marxist. Teoria marxistă însăși și profeția ei științifică privind triumful socialismului fac parte integrantă din procesul istoric prin care situația de clasă „se ridică în lumina conștiinței”, fixîndu-se în mintea muncitorilor.

II

Critica mea la adresa teoriei claselor a lui Marx, întrucît privește factura ei istoricistă, merge pe aceeași linie ca în capitolul precedent. Formula „întreaga istorie este o istorie a luptei de clasă” este foarte valoroasă ca sugestie de a se da atenție rolului important al luptei de clasă în sfera puterii politice ca și în alte procese și evenimente; sugestia e cu atît mai binevenită cu cît strălucita analiză făcută de Platon rolului jucat de lupta de clasă în istoria orașelor-stare grecești a fost numai rareori valorificată în vremurile ce au urmat. Din nou însă cuvîntul „întreagă” din formularea lui Marx nu trebuie luat prea în serios. Nici măcar istoria litigiilor de clasă nu a fost întotdeauna, în istorie, luptă de clasă în sensul lui Marx. dacă ne gîndim la rolul important pe care l-au jucat disensiunile dinăuntrul claselor înseși. într-adevăr, divergențele de interese atît în sînul claselor dominante, cît și în sînul celor dominate merg pînă acolo încît teoria claselor a lui Marx trebuie considerată drept o simplificare primejdioasă, chiar dacă admitem că opoziția dintre bogați și săraci este totdeauna de importanță fundamentală. Una din marile teme ale istoriei medievale, lupta dintre papi și împărați, e un

130

METODA LUI MARX

exemplu de dezbinare înăuntrul clasei dominante. Ar fi evident fals ca această dispută să fie interpretată ca fiind una dintre exploatare și exploatați. (Firește, conceptul de „clasă” al lui Marx ar putea fi lărgit astfel încît să acopere acest caz și altele similare, iar conceptul de „istorie” ar putea fi îngustat în așa fel încît doctrina lui Marx să devină banal adevărată, o simplă tautologie; dar aceasta ar lipsi-o de orice însemnătate.)

Unul din pericolele pe care le ascunde formularea lui Marx este că, atunci cînd e luată prea în serios, ea îi împinge pe marxști pe calea greșită de a interpreta toate conflictele politice drept lupte între exploatare și exploatați (sau drept încercări de a masca „problema reală”, conflictul de clasă subiacent). Drept urmare, au existat marxști, îndeosebi în Germania, care au interpretat un război cum a fost prima conflagrație mondială ca fiind purtat între Puterile Centrale revoluționare sau „proletare” și O alianță de țări conservatoare sau „bogate” — gen de interpretare ce ar putea fi utilizat pentru a scuza orice agresiune. Aceasta e numai un exemplu privind pericolul ce-l comportă generalizarea istoricistă pripită a lui Marx.

Pe de altă parte, încercarea sa de a folosi „logica situației de clasă” pentru explicarea modului de funcționare a instituțiilor sistemului industrial mi se pare admirabilă, în pofida anumitor exagerări și a neglijării unor aspecte importante ale situației: admirabilă, cel puțin, ca analiză sociologică a acelei faze a sistemului industrial pe care Marx o are în principal în vedere: sistemul „capitalismului neîngrădit” (cum am să-l numesc¹⁰) de acum o sută de ani.

Capitolul 17

Sistemul juridic și sistemul social

Sîntem acum gata să abordăm ceea ce probabil constituie punctul crucial al analizei noastre, ca și al criticii noastre la adresa marxismului. Este vorba de teoria marxistă a statului și — oricît de paradoxal ar putea să le sune unora — al neputinței politicului.

I

Teoria statului a lui Marx poate fi înfățișată combinînd rezultatele ultimelor două capitole. Sistemul juridic sau juridico-politic — sistemul instituțiilor de drept impuse de către stat — trebuie înțeles, după Marx, ca una din suprastructurile edificate pe fundamentul forțelor de producție reale ale sistemului economic, ca o expresie a acestora; Marx vorbește¹ în acest sens de „suprastructurile juridică și politică”. Aceasta nu este, firește, singurul mod în care realitatea economică sau materială și relațiile dintre clasele ce-i corespund se manifestă în sfera ideologiilor și ideilor. Un alt exemplu de astfel de suprastructură ar fi, potrivit vederilor marxiste, sistemul moral

existent. Acesta, spre deosebire de sistemul juridic, nu este impus de puterea de stat, ci sancționat de o ideologie creată și controlată de către clasa dominantă. Diferența este, în linii mari, aceea dintre persuasiune și forță (cum ar fi spus Platon²); iar forța este folosită de către stat, de către sistemul juridic sau politic. Acesta este, după cum se exprimă Engels³, „o forță de represiune specială” pentru constrângerea supușilor de către cîrmuitori. „Puterea politică — spune *Manifestul*⁴ — este puterea organizată a unei clase pentru asuprașirea alteia.” Lenin dă și el⁵ o caracterizare similară: „După Marx, statul este un organ de *dominație* de clasă, un organ de asuprașire a unei clase de către o altă clasă; el înseamnă crearea unei «ordini» care legalizează și

132

METODA LUI MARX

statornicește această asuprașire...” Pe scurt, statul este în fapt o parte a mecanismului prin care clasa dominantă își duce lupta sa. Înainte de a proceda la evidențierea consecințelor acestei viziuni despre stat, ar fi de semnalat că ea este în parte o teorie instituțională și în parte una esențialistă. Este instituțională în măsura în care Marx încearcă să determine ce funcții practice îndeplinesc instituțiile juridice în viața socială. Dar este esențialistă în măsura în care Marx nu investighează variatele scopuri cărora aceste instituții le pot servi (sau ar putea fi puse să le servească), nici nu sugerează ce reforme instituționale ar fi necesare spre a face ca statul să servească scopurilor pe care el, Marx, le-ar putea considera dezirabile. În loc să formuleze cerințe și propuneri privitor la funcțiile care ar dori să fie îndeplinite de către stat, de către instituțiile juridice sau de către guvern, el întreabă: „Ce este statul?”; adică încearcă să descopere funcția *esențială* a instituțiilor juridice. S-a arătat în cele de mai sus⁶ că la o asemenea întrebare tipic esențialistă nu se poate răspunde în mod satisfăcător; neîndoielnic însă că ca este în concordanță cu abordarea esențialistă și metafizică a lui Marx, care interpretează sfera ideilor și normelor drept aparența unei realități economice.

Care sînt consecințele acestei teorii a statului? Cea mai importantă consecință este că nici o politică, nici un fel de instituții juridice și politice și nici luptele politice nu pot fi vreodată de importanță primordială. *Politica este neputincioasă*. Acțiunile politice nu pot modifica niciodată în chip decisiv realitatea economică. Principala, dacă nu unica, sarcină a oricărei activități politice inteligente este de a veghea ca schimbările învelișului juridico-politic să țină pasul cu schimbările ce se produc în realitatea socială, adică în mijloacele de producție și în raporturile dintre clase; în felul acesta se pot evita dificultățile ce apar inevitabil dacă politicul rămîne în urma acestor evoluții. Cu alte cuvinte, evoluțiile politice ori sînt superficiale, cînd nu sînt condiționate de realitatea mai profundă a sistemului social, în care caz sînt condamnate la insignifianță, neputînd fi vreodată de un real folos celor asuprașiți și exploatați; ori dau expresie unei schimbări din fundalul economic și din situația de clasă, în care caz au caracterul unor erupții vulcanice, al unor revoluții complete care pot fi eventual prevăzute, fiind generate de sistemul social, iar ferocitatea lor poate fi atenuată prin non-rezistență față de forțele eruptive, dar nu pot fi nici cauzate nici suprimate prin acțiunea politică.

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ȘI SISTEMUL SOCIAL 133

Aceste consecințe arată și ele unitatea sistemului de gîndire istoricist al lui Marx. Dacă ne gîndim însă că puține mișcări au contribuit atît de mult ca marxismul la stimularea interesului pentru acțiunea politică, teoria neputinței funciare a politicului ne apare întrucîtva paradoxală. (La această remarcă marxistii ar-putea, firește, să replice prin două argumente. Unul e că în teoria expusă acțiunea politică își are funcția sa; căci chiar dacă partidul muncitoresc nu poate îmbunătăți, prin acțiunile sale, situația maselor exploatare, lupta lui le trezește conștiința de clasă și astfel le pregătește pentru revoluție. Acesta ar fi argumentul aripiei radicale. Celălalt argument, folosit de aripa moderată, spune că pot să existe perioade istorice, în care acțiunea politică poate fi direct eficientă, și anume perioadele în care forțele celor două clase opuse sînt aproximativ în echilibru. În asemenea perioade efortul și energia politice pot fi decisive în obținerea de ameliorări semnificative pentru muncitori. — E c.or că acest al doilea argument sacrifică unele din pozițiile fundamentale ale teoriei, dar fără a-și da seama de aceasta și deci fără a merge pînă la rădăcina lucrurilor.)

Merită observat că, potrivit teoriei marxiste, partidul muncitorilor nu prea are cum să facă greșeli politice importante, cîtă vreme continuă să joace rolul ce i s-a atribuit și să susțină în mod energic revendicările muncitorilor. Pentru că greșelile politice nu pot afecta material situația de clasă existentă și cu atît mai puțin realitatea economică de care, în ultimă instanță, depinde totul.

O altă consecință importantă a teoriei este că, în principiu, orice guvernare, fie ea și democratică, este o dictatură a clasei dominante asupra celei dominate. „Puterea de stat modernă, se spune în *Manifest*¹, nu este decît un comitet care administrează treburile obștești ale întregii clase burgheze.” Potrivit acestei teorii, ceea ce noi numim democrație nu e altceva decît o dictatură de clasă care întîmplător este mai convenabilă într-o anumită situație istorică. (Această doctrină nu se împacă prea bine cu teoria echilibrului între clase a aripiei moderate, menționată mai înainte.) Și întocmai cum în capitalism statul este o dictatură a burgheziei, după revoluție el va fi, la început, o dictatură a proletariatului. Dar acest stat proletar își pierde cu necesitate funcția de îndată ce a fost înfrîntă rezistența vechii burghezii. Pentru că revoluția proletară duce la o societate cu o singură clasă și deci la

134

METODA LUI MARX

o societate fără clase, în care nu poate exista nici un fel de dictatură de clasă. Astfel, lipsit de orice funcție, statul trebuie să înceteze de a mai exista. „*El dispare treptat*”, cum a spus Engels⁸.

II

Depart de mine gîndul de a apăra teoria statului a lui Marx. În particular, teoria sa privind neputința oricărei politici și vederile sale despre democrație mi se par a fi nu numai erori, ci erori fatale. Trebuie recunoscut însă că în spatele acestor teorii deopotrivă sumbre și ingenioase stătea o experiență sumbră și deprimantă. Și cu toate că Marx, după opinia mea, n-a izbutit să înțeleagă viitorul pe care dorise cu atîta ardoare să-l prevadă, mi se pare că pînă și teoriile sale eronate sînt o dovadă a ascutitei sale pătrunderi sociologice în condițiile epocii sale, a invincibilului său umanitarism și simț al dreptății.

Teoria statului a lui Marx, în ciuda caracterului său abstract și filozofic, oferă neîndoiește o interpretare edificatoare a propriei sale perioade istorice. Nu e cu totul fără temei ideea sa că așa-numita „revoluție industrială” s-a desfășurat la început în principal ca o revoluție a „mijloacelor materiale de producție, adică a mașinării”; că ea a dus, apoi, la o transformare a structurii de clasă a societății și astfel la un nou sistem social; și că revoluțiile politice și alte transformări ale sistemului juridic au venit ca un al treilea pas. Deși această interpretare marxistă a „aparității capitalismului” a fost contestată de istorici care au izbutit să scoată în evidență anumite rădăcini ideologice profunde ale lui (în privința cărora pare-se că nici Marx⁹ nu era cu totul neavizat, deși îi puteau submina teoria), nu încap multe îndoeli cu privire la valoarea interpretării marxiste, luată ca o primă aproximație, și cu privire la serviciul adus în acest domeniu succesorilor săi. Și chiar dacă unele din procesele studiate de Marx au fost în mod deliberat stimulate prin măsuri legislative, ba chiar au fost posibile numai grație legislației (după cum o spune însuși Marx¹⁰), el a fost primul care a discutat despre influența proceselor economice și a intereselor economice asupra legislației și despre funcția măsurilor legislative ca arme în lupta dintre clase și îndeosebi ca mijloace pentru crearea unei „suprapopulații” și, o dată cu ea, a proletariatului industrial.

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ȘI SISTEMUL SOCIAL 135

Multe pasaje din Marx arată clar că aceste observații i-au întărit convingerea că sistemul juridico-politic e o simplă „suprastructură”¹¹ a sistemului social, adică economic; teorie care, deși experiența de mai firziu a infirmat-o¹², nu numai că rămîne interesantă dar, aș spune, conține și un grăunte de adevăr.

Însă nu numai concepția generală a lui Marx despre raporturile dintre sistemul politic și cel economic a fost astfel influențată de experiența sa istorică; în mod deosebit viziunea sa despre liberalism și democrație, pe care le considera a nu fi decît vâluri puse peste dictatura burgheziei, a oferit o interpretare a situației din vremea sa ce părea cît se poate de îndreptățită, fiind coroborată de o experiență tristă. Căci Marx, mai ales în anii tinereții sale, a trăit într-o perioadă de exploatare cum nu se poate mai nemiloasă și nerușinată. Și această exploatare nerușinată era apărată cu cinism de apologeți fățarnici ce invocau principiul libertății umane, dreptul omului de a-și hotărî singur soarta și de a încheia liber orice contract pe care-l consideră avantajos pentru interesele sale.

Uzînd de sloganul „con competiției libere și egale pentru toți”, capitalismul neîngrădit din acea perioadă s-a împotrivit cu succes pînă în anul 1833 adoptării oricărei legislații a muncii și apoi, încă mulți ani, aplicării ei practice.¹³ Urmările au fost o viață de deznădejde și de mizerie cum azi ne e greu să ne închipuim. Exploatarea femeilor și a copiilor genera în mod deosebit suferințe incredibile, lată cîteva exemple citate în *Capitalul* lui Marx: „Wilhelm Wood, de 9 ani, «avea 7 ani și 10 luni cînd a început să muncească»... în fiecare zi a săptămînii vine la 6 dimineața și termină pe la 9 seara...” „Prin urmare, muncă de cinsprezece ore pentru un copil de 7 ani!” exclamă un raport oficial¹⁴ întocmit de Children's Employment Commission în 1863. Alți copii erau siliți să înceapă lucrul la ora 4 dimineața sau să lucreze toată noaptea pînă la 6 dimineața, și nu puține erau cazurile de copii în vîrstă de numai 6 ani siliți la o muncă zilnică istovitoare de 15 ore. — „Mary Anne Walkley lucrase 26 1/2 ore fără întrerupere împreună cu alte 60 de fete, cîte 30 într-o încăpere... Dl Keys, medicul, chemat prea tîrziu la patul muribundeii, a făcut în fața «Coroner's Jury»-ului o depoziție lapidară: «Mary Anne Walkley a murit din cauza orelor îndelungate de muncă într-un atelier supraaglomerat...». Pentru a-i servi medicului o lecție de bună-cuviință, «Coroner's Jury» dimpotrivă, a stabilit că «Ea a murit de apoplexie, dar există motive de a ne teme că moartea ei ar

136

METODA LUI MARX

„15

fi fost grăbită de munca excesivă într-un atelier supraaglomerat: Aceasta era condiția clasei muncitoare chiar și în 1863, cînd Marx scria *Capitalul*; protestul său înflăcărât împotriva acestor crime, care erau tolerate iar uneori chiar apărute, nu numai de economiști de profesie, ci și de clerici, îi vor asigura pentru totdeauna un loc între eliberatorii omenirii.

Avînd în vedere astfel de experiențe, nu e cazul să ne mirăm că Marx nu punea prea mare preț pe liberalism, iar în democrația parlamentară nu vedea altceva decît o dictatură voalată a burgheziei. Și că i-a fost ușor să interpreteze aceste fapte ca venind în sprijinul analizei făcute de el raportului dintre sistemul juridic și sistemul social. Conform celui dintîi, egalitatea și libertatea erau statuate, măcar cu aproximație. Dar ce însemna acest lucru în realitate! Într-adevăr, nu trebuie să-i facem o vină lui Marx pentru faptul de a fi subliniat că faptele economice sînt singurele „reale” și că sistemul juridic poate fi o simplă suprastructură, o mască pentru această realitate și un instrument al dominației de clasă.

Opoziția dintre sistemul juridic și cel social este expusă cît se poate de clar în *Capitalul*. În una din părțile teoretice ale lucrării (de care ne vom ocupa mai pe larg în capitolul 20), Marx procedează la analiza sistemului economic capitalist utilizînd ipoteza simplificatoare și idealizantă că sistemul juridic este perfect sub toate aspectele. Se presupune că libertatea, egalitatea în fața legii, justiția sînt garantate pentru toată lumea. Nu există clase privilegiate în fața legii. Pe deasupra, el mai presupune că nici măcar în sfera economică nu există nici un

fel de „furt”; presupune că pentru fiecare marfă se plătește „prețul corect”, inclusiv pentru forța de muncă pe care proletarul o vinde capitalistului pe piața muncii. Prețul la toate aceste mărfuri este „corect” în sensul că toate se vînd și se cumpără la nivelul cantității medii de muncă necesare pentru reproducerea lor (sau, folosind terminologia lui Marx, ele sînt vîndute și cumpărate la „valoarea” lor reală¹⁶). De bună seamă, Marx știe că aceasta e o suprasimplificare, pentru că în opinia sa muncitorii nu sînt mai niciodată tratați atît de corect; cu alte cuvinte, ei sînt de obicei păcăliți. Dar raționînd pe baza acestor premise idealizate, el încearcă să arate că pînă și într-un sistem juridic atît de impecabil, sistemul economic ar funcționa în așa fel încît muncitorii n-ar putea să se bucure de libertatea lor. Cu toată această „justiție”, ei nu s-ar afla într-o situație cu mult mai bună

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ȘI SISTEMUL SOCIAL 137

decît cea a sclavilor¹⁷. Pentru că dacă sînt săraci, ei nu pot decît să se vîndă pe ei înșiși, pe soțiile și copiii lor pe piața muncii, pentru atît cît este necesar reproducerii forței lor de muncă. Adică, pentru întreaga lor forță de muncă, ei nu vor căpăta mai mult decît mijloacele de subzistență strict necesare. De unde se vede că exploatarea nu e un simplu jaf. Ea nu poate fi eliminată doar prin mijloace juridice. (Iar sloganul lui Proudhon „proprietatea e un furt” este mult prea superficial¹⁸.)

Drept urmare, Marx a ajuns la concluzia că muncitorii nu-și pot pune mari speranțe în ameliorarea unui sistem juridic care, după cum cunoaște toată lumea, dă aceeași libertate celor bogați și celor săraci de a dormi pe băncile din parcuri și-i amenință în același fel cu pedeapsa dacă încearcă să trăiască „fără mijloace vizibile de subzistență”. Pe această cale Marx a ajuns la ceea ce s-ar putea numi (în limbaj hegelian) distincția dintre libertatea *fonnală* și libertatea *materială*. Libertatea formală¹⁹ sau juridică, deși Marx nu o desconsideră nici pe ea, se dovedește insuficientă pentru a ne asigura acea libertate pe care el o socotește a fi țința dezvoltării istorice a omenirii. Cea care contează este libertatea reală, adică economică sau materială. Ea poate fi dobîndită numai printr-o emancipare egală de munca impusă de nevoi. Această emancipare „are drept premisă fundamentală reducerea zilei de muncă”.

UT

Ce ar trebui să spunem despre analiza lui Marx? Să acceptăm oare ideea că politica sau cadrul instituțiilor juridice sînt în mod intrinsec neputincioase să îndrepte o asemenea situație și că numai o revoluție socială completă, o schimbare totală a „sistemului social” poate fi de ajutor? Sau să-i credem pe susținătorii unui sistem „capitalist” neîngrădit, care subliniază (pe bună dreptate, cred) imensele avantaje ce derivă din mecanismul piețelor libere și trag de aici concluzia că o piață a muncii cu adevărat liberă ar fi de maxim folos pentru toți cei interesați?

Eu cred că nedreptatea și caracterul inuman al „sistemului capitalist” neîngrădit descris de Marx sînt de necontestat: dar această situație poate fi interpretată prin prisma a ceea ce într-unui din capitolele anterioare²⁰ am numit *paradoxul libertății*. Libertatea, după cum am văzut, se autoanulează dacă este nelimitată. Libertatea neli-

138 METODA LUI MARX

mitată înseamnă că un ins puternic este liber să brutalizeze pe unul care e slab și să-l lipsească pe acesta de libertatea lui. Iată motivul pentru care cerem ca statul să limiteze într-o anumită măsură libertatea, astfel ca libertatea fiecăruia să fie ocrotită de lege. Nimeni nu trebuie să fie la *cheremul* altora, dar toți trebuie să aibă *dreptul* de a fi ocrotiți de stat.

Cred că aceste considerații, gîndite inițial cu aplicare la domeniul forței brute, al intimidării fizice, trebuie aplicate și domeniului economic. Chiar dacă statul apără pe cetățenii săi de violența fizică (așa cum face, în principiu, în sistemul capitalismului neîngrădit), el poate zădărnici atingerea scopurilor noastre dacă nu le apără de abuzul puterii economice. într-un asemenea stat, cineva care e puternic din punct de vedere economic este încă liber să împileze pe cel economic slab și să-l lipsească de libertate. În aceste împrejurări libertatea economică nelimitată se poate autoanula întocmai ca și libertatea fizică nelimitată, iar puterea economică poate fi aproape la fel de primejdioasă ca și violența fizică; pentru că aceia care posedă un plus de hrană pot să-i silească pe cei înfometați la o robie „liber” acceptată, fără a folosi violența, încît, presupunînd că statul își limitează activitățile la suprimarea violenței (și la ocrotirea proprietății), o minoritate puternică din punct de vedere economic poate în acest fel să exploateze majoritatea celor economice slabi.

Dacă această analiză este corectă²¹, e clar de ce natură este remediul. El trebuie să fie *politic*, similar celui pe care-l folosim împotriva violenței fizice. Trebuie să construim instituții sociale, impuse de puterea de stat, pentru ocrotirea celor economice slabi față de cei economice puternici. Statul trebuie să vegheze ca nimeni să nu încheie un contract inechitabil de teama inaniției sau a ruinei economice.

Aceasta, firește, înseamnă că principiul non-intervenției, al unui sistem economic neîngrădit, trebuie abandonat; dacă dorim salvagardarea libertății, trebuie să cerem ca politica libertății economice nelimitate să fie înlocuită prin intervenția economică planificată a statului. Trebuie să cerem ca locul *capitalismului* neîngrădit să fie luat de un *inten'enponism economic*²². Or, tocmai asta s-a și întîmplat. Sistemul economic descris și criticat de Marx a încetat pretutindeni să mai existe. El a fost înlocuit, nu de un sistem în care statul începe să-și piardă funcțiile și drept urmare „să dea semne de dispariție

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ȘI SISTEMUL SOCIAL 139

treptată”, ci de variate sisteme intervenționiste, în care funcțiile statului în domeniul economic se extind cu mult dincolo de ocrotirea proprietății și a „contractelor libere”. (Despre această evoluție vom discuta în capitolele următoare.)

IV

Punctul la care am ajuns l-aș caracteriza drept punctul central al analizei noastre. Abia aici începem să ne dăm seama de semnificația opoziției dintre istoricism și ingineria socială și de efectele ei asupra conduitei politice a prietenilor societății deschise.

Marxismul pretinde a fi mai mult decât o știință. El nu se rezumă la a face o profeție istorică; ci pretinde să fie baza acțiunii politice practice. El critică societatea existentă și susține că se poate situa în fruntea mișcării spre o lume mai bună. Dar potrivit chiar teoriei lui Marx, noi nu putem modifica după bunul nostru plac realitatea economică, bunăoară prin reforme juridice. Politica nu poate face mai mult decât „să scurteze și să ușureze durerile facerii”.²³ Cred că acesta este un program politic extrem de sărac, sărăcia lui fiind o consecință a locului neimportant pe care îl atribuie puterii politice în ierarhia puterilor. Pentru că, după Marx, puterea reală rezidă în evoluția mijloacelor de producție; al doilea ca importanță este sistemul relațiilor de clasă economice; iar influența cel mai puțin importantă este cea a politicii.

Poziția la care am ajuns noi în analiza de mai sus implică un punct de vedere diametral opus. Ea coisideră fundamentală puterea politică. Conform acestui punct de vedere, puterea politică poate să controleze puterea economică. Aceasta înseamnă o lărgire imensă a cîmpului activităților politice. Ne putem întreba ce anume vrem să realizăm și pe ce cale. Putem, de pildă, să elaborăm un program politic rațional pentru ocrotirea celor economicește slabi. Putem elabora legi care să limiteze exploatarea. Putem limita ziua de muncă. Putem face însă mult mai mult. Folosind instrumentul legii, putem crea pentru muncitori (sau, și mai bine, pentru toți cetățenii) asigurări pentru invaliditate, șomaj și de bătrînețe. În felul acesta putem să împiedicăm asemenea forme de exploatare cum sînt cele bazate pe situația economică neajutorată a muncitorului, nevoit să consimtă la orice pentru a nu muri de foame. Iar cînd vom fi în

140

METODA LUI MARX

măsură să garantăm prin lege necesarul existențial pentru orice persoană dispusă să muncească — și nu văd nici un motiv care să ne împiedice să o facem — atunci ocrotirea libertății cetățeanului față de teama și intimidarea economică va fi aproape completă. Din acest punct de vedere, puterea politică este cheia ocrotirii economice. Puterea politică și controlul ei înseamnă totul. Nu trebuie îngăduit puterii economice să o domine pe cea politică: dacă se dovedește necesar, ea trebuie combătută și adusă sub control prin puterea politică.

Din punctul de vedere la care am ajuns, putem spune că atitudinea lui Marx de desconsiderare a puterii politice înseamnă nu numai lipsă de preocupare, din partea lui, pentru elaborarea unei teorii a celor mai importante mijloace potențiale de îmbunătățire a soartei celor economicește slabi, ci și neglijarea celui mai mare pericol potențial la adresa libertății umane. Credința sa naivă că într-o societate fără clase puterea de stat își va pierde funcția și va „dispărea treptat” arată foarte clar că el n-a sesizat niciodată paradoxul libertății și n-a înțeles niciodată funcția pe care puterea de stat ar putea și ar trebui s-o îndeplinească, în slujba libertății și a omenirii. (Această viziune a lui Marx stă totuși mărturie faptului că el a fost, în ultimă instanță, un individualist, în ciuda apelului său colectivist la conștiința de clasă.) În acest fel, punctul de vedere al lui Marx este analog credinței liberale că singurul lucru de care avem nevoie este „egalitatea șanselor”. De această egalitate avem, desigur, nevoie. Dar ea nu este suficientă. Ea nu ocrotește pe cei ce sînt mai puțin dotați sau mai puțin brutali sau mai puțin norocoși, ca să nu devină obiect de exploatare pentru cei mai dotați sau mai brutali sau mai norocoși. Mai mult chiar. Din punctul de vedere în care am ajuns, ceea ce marxistii descriu peiorativ drept „libertate doar formală” devine baza pentru tot restul. Această „libertate doar formală”, adică democrația, dreptul poporului de a-i judeca și demite pe guvernanți, este singurul mijloc cunoscut prin care putem încerca să ne apărăm de abuzul puterii politice²⁴; este controlul exercitat de cei cîrmuiți asupra cîrmuitorilor. Și cum puterea politică poate să o controleze pe cea economică, democrația politică este de asemenea singurul mijloc de control al celor cîrmuiți asupra puterii economice. În lipsa controlului democratic, nu văd nici un motiv ca vreun guvern să nu uzeze de puterea sa politică și economică în scopuri ce n-au nimic de-a face cu ocrotirea și libertatea cetățenilor săi.

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ȘI SISTEMUL SOCIAL 141

Marxiștii pierd din vedere rolul fundamental al „libertății formale”, considerînd că democrația formală nu este suficientă și că ar trebui suplimentată prin ceea ce ei numesc de obicei „democrație economică”; o sintagmă vagă și extrem de superficială, care ascunde faptul că „libertatea pur formală” constituie singura garanție a unei politici economice democratice.

Marx a descoperit însemnătatea puterii economice; și e de înțeles că a exagerat statutul ei. El și marxistii văd puterea economică pretutindeni. Argumentul lor sună așa: cine deține banii deține și puterea; pentru că la nevoie poate să cumpere arme și chiar inși care să le minuiască. Dar argumentul acesta este circular. În fapt, el conține presupoziția că omul care posedă arma deține puterea. Iar dacă cel care posedă arma devine conștient de acest lucru, s-ar putea ca peste puțină vreme să posedă și arma și banii. Dar în condițiile capitalismului neîngrădit argumentul lui Marx se aplică, într-o anumită măsură; pentru că un regim care creează instituții pentru controlul armelor și al tîlharilor dar nu și al puterii banului poate lesne să ajungă sub influența acestei puteri. Într-un asemenea stat ar putea să domnească un gangsterism necontrolat al bogăției. Cred însă că Marx însuși ar fi fost primul gata să admită că acest lucru nu este valabil pentru toate statele; că au existat în istorie epoci cînd, de exemplu, orice exploatare era jaf, bazat direct pe puterea pumnului înarmat. Iar astăzi sînt puțini la număr cei ce susțin punctul de vedere naiv că „progresul istoriei” a pus capăt pentru totdeauna acestor modalități mai directe de exploatare a oamenilor și că, o dată dobîndită libertatea formală, este cu neputință să mai cădem sub domnia

unor asemenea forme primitive de exploatare.

Aceste considerații ar putea fi suficiente pentru respingerea doctrinei dogmatice că puterea economică este mai fundamentală decât puterea fizică sau decât cea de stat. Se pot face însă și alte considerații. După cum au subliniat pe bună dreptate diferiți autori (printre care Bertrand Russell și Walter Lippmann²⁵), numai intervenția activă a statului — apărarea proprietății prin legi susținute de pedepse fizice — face din avere o sursă potențială de putere; căci în lipsa acestei intervenții oricine s-ar putea pomeni în scurt timp fără avere. Puterea economică depinde, așadar, în întregime de puterea politică și de cea fizică. Russell citează exemple istorice care ilustrează această dependență și uneori chiar neajutorare a bogăției.

142

METODA LUI MARX

„Puterea economică în cadrul statului — scrie el ²⁶ —, deși derivă în cele din urmă din lege și din opinia publică, câștigă lesne o anumită independență. Ea poate influența legea prin corupție, iar prin propagandă poate influența opinia publică. Ea poate impune politicianilor obligații care să le stînjenească libertatea. Poate amenința să provoace o criză financiară. *Possibilitățile ei au totuși limite foarte precise. Cezar*, pentru a ajunge la putere, a fost ajutat de creditori, care n-aveau nici o speranță de a-și recupera banii, decât prin izbînda lui; dar o dată ce a izbîndit, el s-a simțit destul de puternic pentru a nu-i mai băga în seamă. Carol al V-lea a împrumutat de la Fugger-i banii de care avea nevoie ca să cumpere titlul de împărat, dar o dată ajuns împărat, și-a rîs de ei și Fugger-ii au pierdut banii dați cu împrumut.”

Dogma că puterea economică stă la originea tuturor relelor trebuie părăsită. Locul ei trebuie să-l ia înțelegerea pericolelor pe care le comportă *orice* formă de putere necontrolată. Banii ca atare nu reprezintă un pericol deosebit. Ei devin periculoși numai dacă pot să cumpere puterea, fie direct, fie prin înrobirea celor economicește slabi, siliți să se vîndă pentru a putea trăi.

În aceste chestiuni ar trebui, într-un fel, să gîndim mai materialist chiar decât a făcut-o Marx. Trebuie să înțelegem că problema politică centrală o constituie controlul asupra puterii fizice și a exploatării fizice. Pentru a institui acest control, trebuie să asigurăm „libertatea pur formală”. O dată realizat acest lucru și o dată ce vom fi învățat să folosim această libertate pentru a ține sub control puterea politică, totul va depinde de noi. Atunci nu vom mai avea de ce să dăm vina pe altcineva nici să clamăm împotriva sinistrilor demoni economici din culise. Pentru că în condiții de democrație noi deținem cheile controlului asupra demonilor, putînd să-i îmblînzim.

Trebuie să înțelegem bine acest lucru și să folosim cheile: trebuie să edificăm instituții pentru controlul democratic al puterii economice și pentru a ne apăra de exploatarea economică.

Marxiștii au făcut mult caz de posibilitatea cumpărării voturilor, fie direct, fie prin subvenționarea propagandei. Privind însă lucrurile mai de aproape, se va vedea că avem de-a face aici cu un bun exemplu al situației de putere politică pe care am analizat-o mai sus. O dată ce am dobîndit libertatea formală, putem contracara practica cumpărării voturilor sub orice formă a ei. Există legi ce limitează cheltuielile pentru propagandă electorală și nu depinde

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ȘI SISTEMUL SOCIAL 143

decît de noi să adoptăm legi mai severe de acest fel.²⁷ Sistemul juridic poate să devină un instrument puternic menit să ne ocrotească, în plus, putem influența opinia publică și putem insista pentru impunerea unui cod moral mult mai exigent în viața politică. Putem face toate acestea; dar mai întîi trebuie să realizăm că acest gen de inginerie socială reprezintă obiectivul nostru, că stă în puterea noastră și că nu trebuie să așteptăm ca seismele economice să producă pentru noi în mod miraculos o nouă lume economică, socotind că nouă nu ne rămîne decît să dezvăluim această lume nouă, să dăm jos vechiul acoperămint politic.

VI

Firește că în practică marxiștii nu s-au bizuit niciodată în întregime pe doctrina neputinței puterii politice. În măsura în care li se ivea o posibilitate de a acționa sau de a plănuși o acțiune, ei porneau, la fel ca toată lumea, de la premisa că puterea politică poate fi folosită pentru a controla puterea economică. Însă planurile și acțiunile lor nu s-au bazat niciodată pe o clară reconsiderare a teoriei lor originare și nici pe o viziune bine elaborată asupra acestei probleme fundamentale a oricărei politici: cum să fie controlat controlorul, cum să fie preîntîmpinată primejdioasa acumulare a puterii întruchipate în stat. Ei n-au înțeles niciodată întreaga însemnătate a democrației ca singurul mijloc de dobîndire a acestui control.

Ca urmare, ei n-au înțeles niciodată pericolul pe care-l comportă politica de amplificare a puterii statului. Cu toate că au abandonat mai mult sau mai puțin conștient doctrina neputinței politicului, ei au păstrat ideea că puterea de stat nu constituie o problemă importantă și că ea este nocivă numai dacă se află în mîinile burgheziei. N-au înțeles că *orice* putere este periculoasă, cea politică nu mai puțin decît cea economică. Așa se face că au păstrat formula dictaturii proletariului. N-au înțeles principiul (vezi cap. 8) că marea politică trebuie să fie instituțională și nu personală; iar cînd au preconizat lărgirea puterilor statului (în contrast cu viziunea lui Marx despre stat), nu s-au gîndit niciodată că aceste puteri extinse ar putea încăpea într-o bună zi pe mîinile unor persoane nepolrivite. Aceasta explică în parte faptul că, în măsura în care au luat ulterior în consi-

144

METODA LUI MARX

derare problema intervenției **statului**, ei s-au gîndit să investească statul cu puteri practic nelimitate pe tărîm economic. Ei au păstrat credința holistă și utopică a lui Marx că numai un „sistem social” cu totul nou poate ameliora situația.

Am criticat în unu', în capitolele precedente (cap. 9) această atitudine utopică și romantică față de ingineria socială. Aici însă vreau să adaug că intervenția economică, chiar și metodele graduale preconizate aici, vor tinde să sporească puterea statului. De aceea intervenționismul e un lucru extrem de primejdios. Acesta nu e un argument decisiv împotriva lui: puterea de stat va rămâne întotdeauna, inevitabil, un rău primejdios, deși necesar. Dar trebuie să fie un avertisment că dacă vigilența noastră scade și dacă, pe măsură ce investim statul cu mai multă putere prin „planificare” inter-venționistă, nu întărim în același timp **instituțiile** noastre democratice, s-ar putea să ne pierdem libertatea, și o dată cu pierderea libertății, tot restul e pierdut, inclusiv „planificarea”. Căci de ce s-ar mai sinchisi cineva de înfăptuirea planurilor destinate bunăstării poporului dacă poporul n-are puterea de a le impune? Numai libertatea poate asigura siguranța.

Vedem astfel că există nu numai un paradox al libertății, ci și unul al planificării de stat. Planificarea excesivă, investirea statului cu prea multă putere duce la pierderea libertății, ceea ce înseamnă și sfârșitul planificării.

Astfel de considerații ne readuc la pledoaria pe care am dezvoltat-o mai înainte în favoarea metodelor graduale de inginerie socială și împotriva metodelor utopice sau holiste. Și ne readuc, de asemenea, la cerința, formulată acolo, de a găsi măsuri pentru combaterea unor rele concrete, și nu măsuri de statornicire a unui bine ideal.

Intervenția statului trebuie limitată la ceea ce e realmente necesar pentru apărarea libertății.

Nu este însă suficient să se spună că soluția noastră trebuie să fie una minimală; că trebuie să fie precaută; că nu trebuie să investim statul cu mai multă putere decât este necesar pentru apărarea libertății. Aceste remarci pot să ridice probleme, dar nu arată drumul spre o soluție. Se prea poate, de altfel, să nici nu existe vreo soluție, iar dobândirea de noi puteri economice de către stat — puteri ce, în comparație cu cele ale cetățenilor, sînt totdeauna primejdios de mari — să-l facă irezistibil. Deocamdată noi n-am arătat nici că libertatea poate fi păstrată, și nici în ce fel.

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ȘI SISTEMUL SOCIAL 145

În această situație ar putea fi util să ne amintim de considerațiile făcute în capitolul 7 privitor la problema controlului puterii politice și la paradoxul libertății.

VII

Am trasat acolo distincția importantă dintre persoane și instituții. Și am relevat că în timp ce o problemă politică curentă poate să reclame o soluție personală, orice politică pe termen lung — și în special orice politică democratică pe termen lung — trebuie gândită în termeni de instituții impersonale. În particular, am relevat că problema controlului asupra guvernanților și a îngrădirii puterilor lor este în principal o problemă instituțională — pe scurt, este problema conceperii unor instituții capabile să împiedice pînă și niște răi guvernanți să aducă prea multe prejudicii.

Considerații similare se pot face în problema controlului asupra puterii economice a statului. Lucrul de care trebuie să ne ferim este creșterea puterii guvernanților. Trebuie să ne punem la adăpost de arbitrarul persoanelor. Anume tipuri de instituții pot să confere unei persoane puteri arbitrare; alte tipuri însă vor refuza acelei persoane asemenea puteri.

Dacă privim din acest punct de vedere legislația actuală a muncii, vom găsi în ea ambele tipuri de instituții. Multe din prevederile ei adaugă foarte puțină putere organelor executive ale statului. Este, desigur, în principiu posibil ca legile împotriva muncii copiilor, de exemplu, să fie abuziv folosite de un funcționar public pentru a intimida și domina pe un cetățean nevinovat. Dar asemenea pericole nu par deloc grave în comparație cu cele inerente unei legislații ce conferă guvernanților puteri discreționare, cum este, de pildă, aceea de a dirija forța de muncă.²⁸ Tot așa, o lege ce prevede ca, dacă un cetățean nu-și folosește în mod adecvat proprietatea, aceasta să-i fie confiscată este incomparabil mai puțin periculoasă decât o lege ce dă guvernanților sau slujbașilor statului puteri discreționare de a rechiziționa proprietățile cetățenilor.

Ajungem astfel să facem distincție între două metode total diferite²⁹ de realizare a intervenției statului. Prima constă în elaborarea unui „cadru juridic” de instituții protectoare (legi ce limitează puterile proprietarului unui animal sau ale unui proprietar de pămînt, spre exemplu). Cea de a doua constă în a împuternici organele

146

METODA LUI MARX

statului să acționeze — între anumite limite — așa cum găsesc ele de cuviință în vederea atingerii obiectivelor stabilite pentru moment de către cei ce guvernează. Am putea descrie prima procedură drept intervenție „instituțională” sau „indirectă”, iar pe cea de a doua drept intervenție „personală” sau „directă”. (Există, bineînțeles, și cazuri intermediare.)

Nu încapă nici o îndoială, din punctul de vedere al controlului democratic, care din cele două metode este preferabilă. Politica ce se recomandă de la sine pentru orice intervenție democratică este de a se folosi ori de cîte ori este posibil de prima metodă, restrîngînd folosirea celei de a doua la cazurile pentru care prima este inadecvată. (Asemenea cazuri există. Exemplul clasic este în Anglia bugetul — expresie a dorinței ministrului de finanțe și a simțului său de echitate și dreptate. Și este în principiu posibil, deși extrem de indezirabil, să se dovedească necesar ca și o măsură de contracarare a crizelor economice să aibă un caracter similar.)

Din punctul de vedere al ingineriei sociale graduale, deosebirea dintre cele două metode este de foarte mare însemnătate. Numai prima metodă, cea instituțională, face posibilă efectuarea de ajustări în lumina disciției și a

experienței. Numai ea face posibilă aplicarea metodei încercărilor și erorilor la acțiunile noastre politice. Este o metodă aplicabilă pe termen lung; totuși cadrul juridic permanent poate fi schimbat încetul cu încetul, ținând seama de eventualitatea unor consecințe neprevăzute sau nedorite, de schimbările intervenite în alte părți ale lui etc. Numai această metodă ne permite să aflăm, prin experiență și analiză, ce am realizat în fapt atunci când am intervenit având în minte un anumit scop. Deciziile discreționare ale guvernanților sau ale funcționarilor publici ies din perimetrul acestor metode raționale. Ele sînt decizii pe termen scurt, tranzitorii, schimbătoare de la o zi la alta sau, în cel mai bun caz, de la un an la altul. De regulă (bugetul fiind marea excepție) ele nici nu pot fi măcar discutate public, atît pentru că lipsește informația necesară, cît și pentru că principiile după care a fost luată decizia sînt obscure. Dacă asemenea principii în genere există, ele de obicei nu sînt instituționalizate, ci fac parte dintr-o tradiție departamentală internă.

Dar nu numai în acest sens poate fi numită rațională prima metodă, și irațională cea de a doua. Ele pot fi calificate așa și într-un sens total diferit și extrem de important. Cadrul juridic poate fi

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ȘI SISTEMUL SOCIAL 147

cunoscut și înțeles de către cetățeanul individual; și trebuie astfel formulat, încît să fie inteligibil. Funcționarea sa este previzibilă. El introduce un factor de certitudine și siguranță în viața socială. Odată suferă modificări, se pot acorda, pe timpul unei perioade de tranziție, despăgubiri acelor indivizi care și-au făcut planurile mizînd pe constanța lui.

Dimpotrivă, metoda intervenției personale nu poate să nu introducă în viața socială un element crescînd de imprevizibilitate, alimentînd prin aceasta sentimentul că viața socială este irațională și nesigură. O dată acceptată ca metodă, folosirea puterilor discreționare e susceptibilă de amplificare rapidă, fiindcă se vor dovedi necesare ajustări, iar ajustările la deciziile discreționare pe termen scurt nu prea pot fi realizate cu mijloace instituționale. Această tendință va spori inevitabil iraționalitatea sistemului, creînd multora impresia că din culise acționează forțe ascunse și predispunîndu-i astfel să îmbrățișeze teoria conspirațională a societății, cu toate consecințele ei — prigoana ereticilor și ostilitatea națională, socială și de clasă.

În ciuda tuturor acestor considerente, politica firească de a prefera oriunde e posibil metoda instituțională este departe de a fi general acceptată. Presupun că există două motive ale neacceptării ei. Unul e că este nevoie de o anumită detașare pentru a aborda obiectivul pe termen lung al reelaborării „cadrului juridic”. Guvernele însă viețuiesc de azi pe mâine, iar puterile discreționare se potrivesc cu acest stil de viață, nemaipunînd la socoteală faptul că guvernanților le plac aceste puteri și pentru felul cum sînt ele în sine. Cel mai important motiv este însă, neîndoind, neînțelegerea semnificației deosebiri dintre cele două metode. Călea spre înțelegerea ei este barată de discipolii lui Platon, Hegel și Marx. Ei nu vor pricepe niciodată că vechea întrebare „Cine trebuie să fie guvernanții?” se cere înlocuită de întrebarea mai realistă „Cum pot fi ținuți guvernanții sub control?”

VIII

Dacă ne uităm retrospectiv la teoria lui Marx privind neputința politicului și puterea forțelor istorice, trebuie să recunoaștem că ea se prezintă ca un edificiu impunător. Ea este rezultatul direct al metodei lui sociologice; al istoricismului său economic, al doctrinei că dezvoltarea sistemului economic, sau a metabolismului omului,

METODA LUI MARX

determină dezvoltarea socială și politică a acestuia. Experiența epocii sale, indignarea lui umanitară și nevoia sa de a aduce celor năpăstuiți consolare a unei profeții, speranța sau chiar certitudinea că vor învinge, toate acestea sînt reunite într-un grandios sistem filozofic, comparabil cu sistemele holiste ale lui Platon și Hegel, sau chiar superior acestora. Numai înfîmblării ca Marx n-a fost un reacionar i se datorează faptul că istoria filozofiei îi acordă atît de puțină atenție și îl consideră în principal drept un propagandist. Un recenzent al *Capitalului* a scris: „La prima vedere... Marx este filozoful cel mai idelist, și anume în sensul german, adică în sensul rău al cuvîntului. În fapt însă el este infinit mai realist decît toți predecesorii săi...”³⁰ Acest recenzent a pus punctul pe „i”. Marx a fost ultimul dintre constructorii de mari sisteme holiste. Trebuie să lăsăm lucrurile așa și să nu oferim în locul sistemului său un alt Mare Sistem. Nu de holism avem nevoie; ci de inginerie socială graduală. Cu aceasta închei analiza critică a filozofiei metodei preconizată de Marx pentru știința socială, a determinismului său economic ca și a istoricismului său profetic. Testul final pentru o metodă trebuie să-l reprezinte, însă, rezultatele ei practice. Voi proceda, de aceea, în continuare, la o examinare detaliată a principalului rezultat al metodei sale — profeția înfăptuirii iminente a societății *fără clase.

PROFEȚIA LUI MARX

Capitolul 18

Trecerea la socialism

i

Istoricismul economic este metoda aplicată de Marx în analiza schimbărilor iminente din societatea noastră. În viziunea sa, fiecare sistem social în parte se autodistruge în mod inevitabil, din simplul motiv că în mod necesar creează forțele care produc următoarea perioadă istorică. O analiză suficient de pătrunzătoare a sistemului feudal, întreprinsă cu puțin înainte de revoluția industrială, ar fi putut conduce la descoperirea forțelor ce se pregăteau să distrugă feudalismul și la predicția celor mai importante caracteristici ale perioadei ce avea să urmeze — capitalismul. În mod similar, analiza dezvoltării capitalismului ne-ar putea permite să recunoaștem forțele ce

lucrează la nimicirea lui și să prezicem cele mai importante caracteristici ale noii perioade istorice ce ne stă în față. Căci nu există vreun motiv de a crede că, dintre toate sistemele sociale, capitalismul va dăinui veșnic. Dimpotrivă, condițiile materiale de producție și, o dată cu ele, modurile de viață ale oamenilor, n-au cunoscut niciodată schimbări atât de rapide ca în condițiile capitalismului. Schimbându-și astfel propriile temelii, capitalismul nu poate să nu se transforme el însuși și să nu producă o nouă perioadă în istoria omenirii. Potrivit metodei lui Marx, despre ale cărei principii am discutat în cele de mai sus, forțele fundamentale sau esențiale¹ care vor nimici sau transforma capitalismul trebuie căutate în evoluția mijloacelor materiale de producție. O dată descoperite aceste forțe fundamentale, se poate urmări influența lor asupra relațiilor sociale dintre clase, ca și asupra sistemelor juridic și politic. Analiza forțelor economice fundamentale și a tendințelor istorice de aittosuprimare ale perioadei numită de el „capitalism” a fost

150

PROFEȚIA LUI MARX

întreprinsă de Marx în *Capitalul*, marea operă a vieții sale. Perioada istorică și sistemul economic studiate în această lucrare au fost cele din Europa occidentală și în special din Anglia, de pe la mijlocul secolului al optsprezecelea pînă la 1867 (anul primei ediții a *Capitalului*). „Scopul final al operei mele”, după cum a explicat Marx în prefața sa², era „de a dezvălui legea economică a dezvoltării societății moderne”, spre a-i putea profetiza sfîrșitul. Un al doilea scop era³ critica apologetilor capitalismului, a economiștilor care prezentau legile modului de producție capitalist ca și cum ar fi fost niște legi inexorabile ale naturii, declarînd împreună cu Burke: „Legile comerțului sînt legile naturii și deci legile lui Dumnezeu.” Marx opunea acestor legi pretins inexorabile pe cele considerate de el singurele legi inexorabile ale societății, și anume legile ei de dezvoltare; și se străduia să arate că ceea ce economiștii declarau a fi legi eterne și imuabile nu sînt în realitate decît simple regularități temporare, sortite să dispară împreună cu capitalismul însuși.

Profeția istorică a lui Marx poate fi descrisă ca o argumentare bine încheată. *Capitalul* însă dezvoltă numai ceea ce eu voi numi „primul pas” al acestei argumentări, analiza forțelor economice fundamentale ale capitalismului și a influenței lor asupra relațiilor dintre clase. „Pasul al doilea”, care conduce la concluzia inevitabilității revoluției sociale, și „pasul al treilea”, care duce la predicția apariției societății fără clase, adică socialiste, sînt doar schițați. În capitolul de față, voi explica întîi mai clar ceea ce am numit cei trei pași ai argumentării lui Marx, iar apoi voi discuta în detaliu cel de-al treilea dintre acești pași. În următoarele două capitole voi discuta despre al doilea pas și despre primul. Inversarea în acest fel a ordinii pașilor se dovedește a fi propice pentru o discuție critică detaliată: avantajul rezidă în faptul că așa este mai ușor să asumăm, fără a-l pune la îndoială, adevărul premiselor fiecărui pas al argumentării și să ne concentrăm exclusiv asupra întrebării dacă concluzia la care se ajunge în acest pas particular decurge din premisele lui. Iată acum cei trei pași.

În *primul pas* al argumentării sale Marx analizează metoda producției capitaliste. El descoperă că există o tendință de creștere a productivității muncii, legată de perfecționări tehnice ca și de ceea ce el numește *acumularea* creștîndă a mijloacelor de producție. Pornind de aici, raționamentul îl conduce la concluzia că în sfera relațiilor sociale dintre clase această tendință duce cu necesitate la

CAPITOLUL 18: TRECEREA LA SOCIALISM

151

acumularea a tot mai multe bogății în mîini tot mai puține; altfel spus, se ajunge la concluzia că există o tendință de creștere a *bogăției* și a *sărăciei*; a bogăției clasei dominante, care este burghezia, și a sărăciei clasei dominate, care este muncitorimea. Despre acest prim pas vom discuta în capitolul 20 („Capitalismul și sfîrșitul său”).

În *pasul al doilea*, rezultatul primului pas este considerat dat. Din el sînt trase două concluzii; prima, că toate clasele cu excepția unei burghezii dominante, numeric restrînse, și a unei numeroase clase muncitoare exploatate, urmează să dispară sau să devină insignifiante; și a doua, că tensiunea creștîndă dintre aceste două clase duce cu necesitate la o *revoluție socială*. Acest pas va fi analizat în capitolul 19 („Revoluția socială”). În cel *de-al treilea pas* al argumentării, concluziile pasului al doilea sînt, la rîndul lor, considerate ca date; iar concluzia finală la care se ajunge este că, după victoria muncitorilor asupra burgheziei, va apărea o societate formată dintr-o singură clasă, deci o societate nedivizată în clase, o societate fără exploatare: este vorba de *socialism*.

II

Trec acum la *discutarea pasului al treilea*, a profeției finale privind trecerea la socialism.

Principalele premise ale acestui pas, pe care în capitolul următor le vom critica, dar aici le considerăm ca date, sînt următoarele: dezvoltarea capitalismului a dus la eliminarea tuturor claselor în afară de două — o burghezie puțin numeroasă și un imens proletariat; iar creșterea sărăciei a silit proletariatul să se revolte împotriva exploatatorilor săi. Concluziile sînt, întîi, că în mod necesar muncitorii cîștigă lupta, și al doilea că, prin eliminarea burgheziei, ei trebuie să statornicească o societate fără clase, întrucît nu rămîne decît o singură clasă.

În ceea ce privește prima concluzie, sînt gata să admit că ea decurge din premisele menționate (în conjuncție cu alte cîteva premise, de importanță minoră, pe care nu este necesar să le aducem în discuție). Burghezia nu este doar puțină la număr, dar existența ei fizică, „metabolismul” ei, depinde de proletariat. Exploatatorul, trîntorul, moare de foame în lipsa celor exploatați; în orice caz, dacă el i-ar distruge pe cei exploatați, ar lua sfîrșit în același timp și existența lui de trîntor. Așadar, el nu poate să învingă; poate doar,

152

în cel mai bun caz, să opună o rezistență îndelungată. Muncitorul, pe de altă parte, nu depinde, în ce privește subzistența sa materială, de exploatator; o dată ce muncitorul s-a revoltat și a decis să conteste ordinea existentă, exploatatorul nu mai are nici o funcție esențială. Muncitorul își poate nimici dușmanul de clasă fără a primejdui prin aceasta propria sa existență. Ca atare, confruntarea se poate solda cu un singur rezultat: dispariția burgheziei.

Dar decurge oare și cea de a doua concluzie? Să fie adevărat că victoria muncitorilor duce neapărat la o societate fără clase? Eu unul nu gîndesc așa. Din faptul că din două clase rămîne numai una nu decurge că va fi o societate fără clase. *Clasele nu sînt nicloma indivizilor*, chiar dacă admitem că ele se comportă aproape la fel ca indivizii atîta timp cît există două clase încleștate într-o bătălie. Potrivit analizei lui Marx însuși, unitatea sau solidaritatea unei clase ține de conștiința ei de clasă⁴, care la rîndul său este într-o foarte mare măsură un produs al luptei de clasă. Nu există absolut nici un motiv ca indivizii ce alcătuiesc proletariatul să-și păstreze unitatea de clasă o dată ce a încetat presiunea luptei împotriva dușmanului de clasă comun. Orice conflict de interese latent va tînde acum să dezbine în noi clase proletariatul odinioară unit și să se dezvolte într-o nouă luptă de clasă. (Principiile dialecticii ar sugera că în curînd se va dezvolta o nouă antiteză, un nou antagonism de clasă. Numai că, firește, dialectica e destul de vagă și de adaptabilă, astfel încît să explice absolut orice, prin urmare și societatea fără clase, ca pe o sinteză dialectic necesară a unei dezvoltări antitetice⁵.)

Evoluția cea mai probabilă va consta, firește, în aceea că oamenii aflați efectiv la putere în momentul victoriei — aceia dintre liderii revoluționari care vor fi supraviețuit luptei pentru putere și diverselor epurări, împreună cu echipele lor — vor forma o *Nouă Clasă: noua clasă dominantă a noii societăți*, un fel de nouă aristocrație sau burocratie⁶; și e extrem de probabil că vor încerca să ascundă acest fapt. Iar modul cel mai convenabil de a face acest lucru va fi să păstreze cît mai mult cu putință din ideologia revoluționară, profitînd de aceste sentimente în loc să-și irosească timpul în eforturi zadarnice de a le nimici (conform sfatului dat de Pareto tuturor conducătorilor). Și pare destul de probabil că se vor pricepe să se folosească din plin de ideologia revoluționară dacă în același timp exploatează teama față de mișcările contrarevoluționare, în felul acesta, ideologia revoluționară le va servi pentru

scopuri apologetice: le va servi atît pentru a justifica modul în care se folosesc de putere, cît și ca mijloc de stabilizare a acesteia; pe scurt, ca un nou „opiu pentru popor”. Cam așa este probabil să se petreacă lucrurile, potrivit premiselor de la care pornește Marx însuși. Dar eu nu mi-am propus aici să fac profeții istorice (sau să interpretez istoria trecută a diferitelor revoluții). Vreau doar să arăt că concluzia lui Marx, profeția sa privind apariția unei societăți fără clase, nu decurge din aceste premise. Cel de-al treilea pas al raționamentului lui Marx trebuie, așadar, declarat neconcludent.

Mai mult de atît eu nu susțin, în particular, nu cred că e posibil să profetizăm că socialismul nu va veni, ori să spunem că premisele raționamentului lui Marx fac foarte improbabilă instaurarea socialismului. Este posibil, de exemplu, ca lupta îndelungată sau entuziasmul victoriei să contribuie la un sentiment de solidaritate suficient de puternic pentru a dăinui pînă la statornicirea unor legi care să împiedice exploatarea și abuzul de putere. (Formarea de instituții destinate controlului democratic al cîrmuitorilor reprezintă singura garanție a desființării exploatării.) Șansele de întemeiere a unei asemenea societăți vor depinde, după opinia mea, foarte mult de atașamentul muncitorilor față de ideile socialismului și libertății, ca opuse intereselor imediate ale clasei lor. Acestea sînt lucruri ce nu pot fi ușor anticipate; tot ce putem spune cu certitudine este că lupta de clasă ca atare nu generează totdeauna o solidaritate durabilă între cei oprimați. Există exemple de astfel de solidaritate și puternic devotament față de cauza comună; dar există și exemple de grupuri de muncitori ce-și urmăresc interesele lor de grup particulare chiar dacă acestea se află în conflict fătîș cu interesele altor muncitori și cu ideea solidarității celor oprimați. Exploatarea nu dispare neapărat o dată cu burghezia, deoarece este pe deplin posibil ca anumite grupuri de muncitori să obțină privilegiile echivalente cu exploatarea grupurilor mai puțin avantajate.⁷

Vedem astfel că o revoluție proletară victorioasă poate fi urmată de o multitudine de evoluții istorice diferite. Există în mod cert prea multe posibilități pentru aplicarea metodei profeției istorice. Și în mod deosebit se cuvine subliniat că am proceda cît se poate de neștiințific dacă am închide ochii la unele posibilități pentru că nu ne plac. Gîndirea partizană este, după toate aparențele, ceva ce nu poate fi evitat. Dar ea nu trebuie confundată cu gîndirea științifică. Și mai trebuie să recunoaștem că profeția pretins științifică oferă

pentru un mare număr de oameni o formă de evadare. Ea le oferă o evadare din responsabilitățile noastre actuale și de refugiere într-un viitor paradis; și oferă un complement potrivit al acestui paradis punînd un accent exagerat pe neajutorarea individului în fața a ceea ce ea descrie drept forțe economice demonice și covîr-șitoare ale prezentului.

Dacă vom privi acum ceva mai îndeaproape aceste forțe și sistemul nostru economic actual, vom vedea că experiența vine în sprijinul criticii noastre teoretice. Trebuie să ne ferim însă de o interpretare eronată a experienței prin prisma prejudecății marxiste că „socialismul” sau „comunismul” ar fi unica alternativă și unicul succesor posibil al „capitalismului”. Nici Marx și nici altcineva n-a dovedit vreodată că socialismul în sensul de societate **fără** clase, de „asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturor”*, ar fi singura alternativă posibilă la exploatarea nemiloasă prezentă în sistemul economic pe care el l-a descris pentru prima dată cu un secol în urmă (1845) și pe care l-a numit „capitalism”⁹. Într-adevăr, dacă cineva ar încerca să demonstreze că socialismul e singurul succesor posibil al „capitalismului” neîngrădit al lui Marx, i-am putea opune pur și simplu, ca dezmințire, faptele istorice. Căci *hissez*-fa/re-ul a dispărut de pe fața Pământului, însă nu a fost înlocuit printr-un sistem socialist sau comunist în înțelesul lui Marx. Numai în șesimea rusească a planetei găsim un sistem economic unde, în conformitate cu profeția lui Marx, mijloacele de producție se află în proprietatea statului, a cărui putere politică însă, contrar profeției lui Marx, nu vedește nicidecum că ar tinde să dispară treptat. Dar peste tot în lume puterea politică organizată a început să îndeplinească ample funcții economice. *Capitalismul neîngrădit* a cedat locul unei noi perioade istorice, propriei noastre perioade de *intervenționism* politic, de ingerință economică a statului. Intervenționismul a îmbrăcat o varietate de forme. Există varianta rusească; există forma fascistă de totalitarism; și există intervenționismul democratic din Anglia, din Statele Unite și din „democrațiile mai mici”. În frunte cu Suedia¹⁰, unde tehnologia intervenției democratice a atins nivelul cel mai înalt de pînă acum.

Evoluția care a condus la această intervenție a început încă din timpul lui Marx, cu legislația industrială britanică. Ea a făcut primele progrese decisive o dată cu introducerea săptămînii de lucru de 48 de ore, iar mai apoi cu introducerea asigurării de șomaj și a altor forme de asigurări sociale. Că e totalmente absurd să fie identificat sistemul economic al democrațiilor moderne cu sistemul pe care Marx îl numea „capitalism” se poate vedea numaidecît dacă îl privim în comparație cu programul său în zece puncte al revoluției comuniste. Dacă lăsăm de o parte punctele de mică însemnătate ale acestui program (de exemplu, „4. Confiscarea proprietății tuturor emigranților și rebelilor”), putem spune că în statele democratice majoritatea acestor puncte au fost puse în practică, fie complet, fie într-o măsură considerabilă; iar o dată cu ele, au fost făcuți numeroși pași mai importanți, la care Marx nici nu s-a gândit vreodată, în direcția securității sociale. Menționez doar următoarele puncte din programul său: 2. Impozit cu puternic caracter progresiv. (S-a realizat.) 3. Desființarea dreptului de moștenire. (Realizată în mare parte. Este cel puțin îndoielnic că ar fi de dorit să se facă mai mult în acest sens.) 6. Controlul centralizat al statului asupra tuturor mijloacelor de transport și comunicații. (Din rațiuni militare lucrul acesta a fost realizat în Europa Centrală înaintea războiului din 1914, fără ca rezultatele să fi fost prea benefice. Măsura a fost tradusă în viață și de majoritatea statelor democratice mici.) 7. Sporirea numărului și a mărimii fabricilor de stat și a uneltelor de producție aflate în proprietatea acestuia... (S-a realizat în statele democratice mici: dacă rezultatul e totdeauna favorabil este o chestiune cel puțin îndoielnică.) 10. Învățămînt gratuit pentru toți copiii în școli publice (adică de stat). Interzicerea muncii în fabrici a copiilor, sub actuala ei formă... (Prima revendicare este realizată în statele democratice mici, iar într-o anumită măsură practic pretutindeni; cea de a doua a fost satisfăcută cu prisosință.)

Un număr de puncte din programul lui Marx¹¹ (de exemplu, „1. Abolirea oricărei proprietăți asupra pământului”) n-au fost îndeplinite în țările democratice. Din acest motiv marxistii susțin pe bună dreptate că în aceste țări nu a fost instaurat „socialismul”. Dar dacă ei trag de aici concluzia că aceste țări sînt încă țări „capitaliste” în sensul lui Marx, atunci nu fac decît să dea în vileag caracterul dogmatic al presupuziției lor că nu există nici o altă alternativă. De

156

PROFEȚIA LUI MARX

CAPITOLUL 18: TRECEREA LA SOCIALISM

157

unde se vede cum cineva poate fi orbit de falsa splendoare a unui sistem preconcepțuit. Marxismul e nu numai o proastă călăuză spre viitor, dar îi face, pe deasupra, incapabili pe adepții săi să vadă ceea ce se petrece sub ochii lor, în propria lor perioadă istorică, uneori chiar cu concursul lor.

IV

S-ar putea însă pune întrebarea dacă această critică pledează în vreun fel împotriva metodei ca atare a profeției istorice ample. N-am putea oare, în principiu, să întărim în așa fel premisele raționamentului profetic, încît să obținem o concluzie valabilă? Firește că am putea. Oricînd este posibil să obținem orice concluzie dorim, cu condiția doar de a face suficient de puternice premisele de la care pornim. Situația este însă de așa natură, încît, pentru aproape orice profeție istorică amplă, ar trebui să facem asemenea presupuziții cu privire la factorii morali și de altă natură din categoria celor numiți de Marx „ideologici”, pe care în nici un chip nu le-am putea reduce la factorii economici. Marx ar fi fost însă primul care ar fi taxat acest procedeu ca profund neștiințific. Întreaga sa metodă de a profetiza depinde de teza că influențele ideologice nu trebuie tratate ca niște elemente independente și imprevizibile. ele fiind reductibile la condițiile economice, dependente de acestea și, ca atare, predictibile. Uneori pînă și anumiți marxisti neortodocși admit că instaurarea socialismului nu e numai o chestiune de dezvoltare istorică: teza lui Marx că „noi putem scurta și *AȘVSC*. durerile facerii” legate de trecerea la socialism e destul de vagă pentru a putea fi interpretată în sensul că o politică greșită poate întîrzia chiar cu secole întregi

apariția socialismului, în timp ce o politică judicioasă ar scurta la minimum acest interval. O asemenea interpretare face posibil chiar și pentru marxiști să admită că va depinde în mare măsură de noi înșine dacă rezultatul unei revoluții va fi sau nu o societate socialistă; va depinde, adică, de scopurile noastre, de devotamentul și sinceritatea noastră, ca și de inteligența noastră, cu alte cuvinte, de factori morali sau „ideologici”. Profetia lui Marx, ar putea ei să adauge, e o mare sursă de încurajare morală, capabilă, ca atare, să stimuleze dezvoltarea socialismului. Ceea ce Marx vrea, de fapt, să arate este că există numai două posibilități: ori să dăinuie pe veci o lume îngrozitoare, ori să ia naștere curînd o lume mai bună; iar prima din aceste două alternative abia dacă merită luată serios în considerare. Așadar, profetia lui Marx e pe deplin îndreptățită. Căci, cu cît oamenii înțeleg mai clar că pot realiza cea de a doua alternativă, cu atît mai sigur vor face un salt decisiv de la capitalism la socialism; o profeție mai precisă, însă, nu se poate face.

Acesta e un raționament care admite influența unor factori morali și ideologici ireductibili asupra mersului istoriei, iar o dată cu aceasta, inaplicabilitatea metodei marxiste. Referitor la acea parte a raționamentului care încearcă să apere marxismul, trebuie să repetăm că nimeni n-a dovedit vreodată că există numai două posibilități, „capitalismul” și „socialismul”. Cu ideea că nu trebuie să ne pierdem timpul cu eventualitatea perpetuării unei lumi foarte nesatisfăcătoare, sînt perfect de acord. Dar alternativa nu trebuie să fie neapărat preconizarea profetizatei nașteri a unei lumi mai bune sau stimularea nașterii ei, prin propagandă sau prin alte mijloace iraționale, eventual chiar prin violență. O alternativă poate fi, de exemplu, dezvoltarea unei tehnologii pentru ameliorarea imediată a lumii în care trăim, dezvoltarea unei metode de inginerie graduală, de intervenție democratică.¹² Marxiștii vor susține, desigur, că acest mod de intervenție este imposibil, deoarece istoria nu poate fi făcută după planuri raționale de ameliorare a lumii. Dar această teorie are consecințe cît se poate de stranii. Căci dacă lucrurile nu pot fi ameliorate prin folosirea rațiunii, atunci ar fi cu adevărat un miracol istoric sau politic dacă puterile iraționale ale istoriei ar produce prin ele însele o lume mai bună și mai rațională.¹³ Sîntem astfel aduși înapoi la punctul de vedere după care factorii morali și alți factori ideologici ce nu intră în sfera profeției științifice exercită o influență profundă asupra cursului istoriei. Unul din acești factori imprevizibili este tocmai influența tehnologiei sociale și a intervenției politice în chestiuni economice. Tehnologul social și practicantul ingineriei sociale graduale pot proiecta edificarea de noi instituții sau transformarea celor vechi: ei pot să planifice chiar și căile și mijloacele de efectuare a acestor schimbări. Prin aceasta totuși „istoria” nu devine mai predictibilă. Deoarece ei nu planifică pentru ansamblul societății și nici nu știu dacă planurile lor vor fi îndeplinite; în fapt, aceste planuri nu vor fi mai niciodată îndeplinite fără mari modificări, în parte pentru că experiența noastră

158

PROFEȚIA LUI MARX

se îmbogățește în timpul construcției, în parte pentru că sîntem nevoiți să facem compromisuri.¹⁴ Marx avea, așadar, dreptate cînd insistă că „istoria” nu poate fi planificată pe hîrtie. *Instituțiile*, însă, pot să fie planificate: și sînt. Numai prin planificarea¹⁵, pas cu pas, a unor instituții menite să salvgardeze libertatea, în special libertatea față de exploatare, putem spera să realizăm o lume mai bună.

VI

Pentru a evidenția semnificația politică practică a teoriei istoriciste a lui Marx, îmi propun să ilustrez fiecare din cele trei capitole care se ocupă de cei trei pași ai raționamentului profetic prin cîteva remarci privitoare la efectele profeției sale istorice asupra istoriei europene recente. Căci aceste efecte au fost ample grație influenței exercitate, în Europa centrală și de est, de către cele două mari partide marxiste, comuniștii și social-democrații. Ambele aceste partide erau total nepregătite pentru o sarcină cum este cea de transformare a societății. Comuniștii ruși, care s-au găsit primii în situația de a lua puterea, au mers înainte, total inconștienți de gravele probleme și de imensele sacrificii și suferințe ce aveau să urmeze. Social-democrații din Europa centrală, cărora li s-a ivit șansa ceva mai tîrziu, au pregetat timp de mulți ani în fața responsabilităților pe care comuniștii și le-au asumat fără ezitare. Ei aveau temeri, probabil justificate, că nici un alt popor în afara celui din Rusia, care îndurase sub țarism cea mai sălbatică opresiune, n-ar fi consimțit să suporte suferințele și sacrificiile pe care i le-ar fi cerut revoluția, războiul civil și o lungă perioadă de experimentări, la început adesea neîncununate de succes. Pe lîngă aceasta, în decursul perioadei critice dintre anii 1918 și 1926, n-au putut avea nici o certitudine cu privire la rezultatul experimentului rusesc. Și realmente, nu exista cu siguranță nici o bază pentru a evalua perspectivele acestuia. Se poate spune că sciziunea dintre comuniștii și social-democrații din Europa centrală a fost o sciziune între acei marxiști care aveau o încredere irațională în reușita finală a experimentului rusesc și cei care, în mod mai rezonabil, erau sceptici în privința lui. Folosind aici cuvintele „irațională” și „mai rezonabil”, o fac aplicînd propriile lor criterii, marxiste; căci potrivit marxismului, revoluția proletară

CAPITOLUL 18: TRECEREA LA SOCIALISM

159

ar fi trebuit să fie rezultatul final al industrializării, și nu *vice-versa*¹⁶; și ar fi trebuit să aibă loc mai întîi în țările puternic industrializate, și abia mult mai tîrziu în Rusia.¹⁷

Această remarcă nu trebuie interpretată însă ca o apărare a liderilor social-democrați¹⁸, a căror politică a fost în întregime determinată de profetia marxistă, prin convingerea lor implicită că socialismul va veni în mod inevitabil. La acești lideri, convingerea menționată se combina deseori cu un scepticism fără speranță privitor la funcțiile și sarcinile lor imediate și la ceea ce avea să urmeze imediat.¹⁹ Ei învățaseră din marxism să-i organizeze pe muncitori și să le inspire o credință de-a dreptul extraordinară în misiunea lor de eliberatori ai omenirii.²⁰ Erau însă incapabili să-i pregătească pentru realizarea făgăduințelor lor. Învățaseră bine manualele

lor, știau totul despre „socialismul științific” și mai știau că pregătirea de rețete pentru viitor înseamnă utopism neștiințific. N-a ridiculizat oare Marx însuși pe unul din discipolii lui Comte, care-l criticase în *Revue Positiviste* pentru faptul de a nu fi oferit programe practice? „*Revue Positiviste* din Paris — a scris Marx²¹, persiflând — îmi reproșează, pe de o parte, că tratez economia politică în mod metafizic, iar pe de alta — ghiciți ce! — că mă limitez la o simplă disecare critică a ceea ce e dat, în loc să dau rețete (comtiste?) pentru bucătăria ordinară a viitorului.” Liderii marxiști aveau, așadar, lucruri mai bune de făcut decât sași piardă vremea cu ceva de genul tehnologiei. Programul lor practic ce rezuma la „Proletari din toate țările, uniți-vă!”. După ce proletarii din țările lor s-au unit și când s-a ivit prilejul de a-și asuma responsabilitatea guvernării și a punerii temeliiilor pentru o lume mai bună, adică atunci când a venit timpul să acționeze, ei i-au lăsat pe muncitori să se descurce cum știu. Liderii nu știau ce-i de făcut. Așteptau făgăduita sinucidere a capitalismului. După inevitabila prăbușire a acestuia, când lucrurile vor fi ajuns în degringoladă totală, când totul se va fi aflat în disoluție, iar pentru ei riscul de a se discredita și de a cădea în dizgrație se va fi micșorat considerabil, atunci sperau ei să devină salvatorii omenirii. (Și într-adevăr, nu trebuie să uităm că succesul comuniștilor în Rusia a devenit posibil, fără îndoială, în parte, grație lucrurilor îngrozitoare ce s-au petrecut înainte ca ei să preia puterea.) Dar, pe când marea criză, pe care inițial o salutaseră ca însemnând făgăduita

160

PROFEȚIA LUI MARX

prăbușire, își urma cursul, ei au început să-și dea seama că muncitorilor începea să li se facă lehamite de a mai fi îndopați și amăgiți cu interpretări ale istoriei²²; că nu era de-ajuns să le spui că potrivit infailibilului socialism științific al lui Marx, fascismul era în mod hotărât ultima haltă a capitalismului, înainte de prăbușirea iminentă a acestuia. Masele năpăstuite nu se mai mulțumeau cu atât. Încetul cu încetul, liderii au început să înțeleagă consecințele teribile ale politicii de expectativă și de speranță în marele miracol politic. Era însă prea târziu. Șansa fusese irosită.

Aceste considerații ale mele sînt foarte schematice. Dar ele oferă o idee despre consecințele practice ale profecției lui Marx privind trecerea la socialism.

Capitolul 19

Revoluția socială

Cea mai relevantă premisă a celui de-al doilea pas al raționamentului profetic al lui Marx este ideea că în mod necesar capitalismul duce la acumularea bogăției concomitent cu accentuarea sărăciei; la acumularea bogăției în mâinile burgheziei numericește tot mai puține, și la accentuarea sărăciei tot mai numeroasei clase muncitoare. Această supoziție a lui Marx va fi criticată în capitolul următor; aici însă o vom lua ca atare. Concluziile trase din ea pot fi împărțite în două. Prima parte o constituie profecția privind evoluția *structurii de clasă* a capitalismului. Ea afirmă că toate clasele în afară de burghezie și de proletariat, în special așa-numitele clase mijlocii, urmează să dispară și că, drept urmare a tensiunii din ce în ce mai mari dintre burghezie și proletariat, unitatea și conștiința de clasă a acestuia din urmă vor crește. Partea a doua o constituie profecția că această tensiune nu poate fi în nici un fel înlăturată și că ea va duce la o *revoluție socială* proletară.

Cred că nici una din cele două concluzii nu decurge din premisă. Critica mea va fi, în linii mari, similară celei propuse în capitolul precedent; voi încerca, adică, să arăt că raționamentul lui Marx nu ia în considerare un mare număr de evoluții posibile.

I

Să examinăm imediat *prima concluzie*, profecția că toate clasele urmează inevitabil să dispară sau să devină insignifiante, cu excepția burgheziei și a proletariatului, a cărui conștiință de clasă și a cărui solidaritate urmează cu necesitate să crească. Trebuie admis că premisa, teoria lui Marx privind creșterea bogăției și respectiv a sărăciei, face într-adevăr plauzibilă ideea dispariției unei anumite clase de mijloc, cea a capitaliștilor mai mărunți și a micii burghezii.

162

PROFEȚIA LUI MARX

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

163

„Un capitalist răpune un număr mare de alți capitaliști”, cum spune Marx¹; iar cei astfel răpuși pot într-adevăr să ajungă în situația de salariați, care pentru Marx înseamnă același lucru cu proletarii. Această mișcare face parte din creșterea bogăției, înseamnă acumularea a tot mai mult capital și concentrarea și centralizarea lui în mâini tot mai puține. O soartă asemănătoare este rezervată „păturilor inferioare ale stării de mijloc”, cum spune Marx.²

„Micii industriași, micii negustori și rentieri, meseriași și țărani, toate aceste clase îngroașă rîndurile proletariatului, parte din cauză că micul lor capital, fiind insuficient pentru mari întreprinderi industriale, este înfrînt de concurența capitaliștilor mai mari, parte din cauză că îndemînarea lor profesională nu mai are aceeași valoare ca urmare a noilor metode de producție. Astfel, proletariatul se recrutează din toate clasele populației.” Această descriere este cu siguranță destul de exactă, îndeosebi în ce-i privește pe meseriași; după cum este adevărat și că mulți proletari provin din populația țărănească.

Dar oricît de admirabile ar fi observațiile lui Marx, tabloul e defectuos. Mișcarea investigată de el este o mișcare industrială; „capitalistul” său este capitalistul industrial, iar „proletarul” său este muncitorul industrial. Și în pofida faptului că mulți muncitori industriali provin din strămoșii țărani, aceasta nu înseamnă că fermierii și țărani, de exemplu, sînt reduși treptat cu toții la situația de muncitori industriali. Nici măcar muncitorii agricoli

nu sînt în mod necesar uniți cu cei industriali printr-un sentiment de solidaritate și o conștiință de clasă comune. „Dispersarea muncitorilor agricoli pe mari întinderi — admite Marx³ — le frînge puterea de rezistență, pe cînd concentrarea capitalului în mîini mai puține o mărește pe a celor de la orașe.”* Din aceste tendințe nu decurge nicidecum unificarea într-un întreg înzestrat cu conștiință de clasă. Ele arată mai degrabă că există cel puțin posibilitatea unei dezbinări și că muncitorul agricol poate fi uneori prea dependent de stăpînul său, fermier sau țăran, pentru a face cauză comună cu proletariatul industrial. Dar că în schimb fermierii și țărani pot opta ușor să sprijine burghezia și nu pe muncitori, e un lucru menționat de Marx însuși⁴; iar un program muncitoresc cum este cel din Manifest⁵, avînd ca primă revendicare „desființarea oricărei proprietăți asupra pămîntului”, nu pare de natură să contracareze această tendință.

* Traducerea este făcută după versiunea engleză folosită de Popper, caic în acest punct diferă sensibil de textul versiunii românești. (JV. t.)

De aici reiese cel puțin posibilitatea ca clasele de mijloc rurale să nu dispară, iar proletariatul rural să nu fuzioneze cu cel industrial. Dar asta nu este totul. Însăși analiza lui Marx arată că pentru burghezie este de importanță vitală să provoace dezbinare între salariați; și după cum a sesizat el însuși, lucrul acesta s-ar putea realiza pe cel puțin două căi. Una este crearea unei *noi* clase de mijloc, a unui grup privilegiat de salariați, care s-ar simți superiori muncitorilor manuali⁶ și în același timp dependenți de bunăvoința patronilor. Cealaltă cale este folosirea păturii celei mai de jos a societății, numită de Marx „lumpen-proletariat”. Din rîndurile acestuia, după cum a atras atenția Marx, se recrutează infractorii, care se pot arăta dispuși să se vîndă dușmanului de clasă. Mizeria crescîndă tinde cu necesitate, după cum admite Marx, să îngroașe rîndurile acestei pături, evoluție ce nu poate fi de natură să contribuie la solidaritatea tuturor celor asupriți.

Dar nici măcar solidaritatea clasei muncitorilor industriali nu este o consecință necesară a accentuării sărăciei. Putem fi de acord că accentuarea sărăciei poate genera rezistență și că e chiar probabil să ducă la răbufniri de revoltă. Dar una din premisele raționamentului pe care-l analizăm este că sărăcia nu poate fi diminuată înainte de cîștigarea victoriei în revoluția socială. Urmează de aici că muncitorii ce opun rezistență vor fi mereu înfrinți în încercările lor sterile de a-și îmbunătăți soarta. O asemenea evoluție nu duce în mod necesar la dezvoltarea conștiinței de clasă a muncitorilor în sensul marxist⁷, adică în sensul de a fi mîndri de clasa lor și pătrunși de misiunea acesteia; mai degrabă le-ar putea dezvolta conștiința de clasă în sensul de a-i face conștienți de faptul că aparțin unei armate înfrînte. Și probabil că tocmai așa se întîmplă, dacă muncitorii nu sorb tărie din certitudinea că numărul lor, ca și puterea lor economică potențială, continuă să crească. Lucrurile ar putea sta așa dacă, după cum a prezis Marx, toate clasele, afară de proletariat și de burghezie, ar tinde să dispară. Întrucît însă, după cum am văzut, nu există nici o necesitate ca această profecție să se adeverească, este posibil ca solidaritatea chiar și a muncitorilor industriali să fie subminată din pricina defetismului.

Astfel, în opoziție cu profecția lui Marx, care pretinde că ar exista o evoluție necesară spre o împărțire netă a societății în două clase, constatăm că, potrivit propriilor sale presupozitii, există posibilitatea dezvoltării următoarei structuri de clasă: 1) burghezia, 2) marii

164

PROFECȚIA LUI MARX

proprietari funciari, 3) alți proprietari funciari, 4) muncitori rurali 5) o nouă clasă de mijloc, 6) muncitorii industriali, 7) lumpen-proletariatul. (Firește că ar putea să se dezvolte și orice altă combinație a acestor clase.) Și mai constatăm, în plus, că o atare evoluție ar putea să submineze unitatea categoriei 6).

Putem spune, prin urmare, că prima concluzie a celui de-al doilea pas al raționamentului lui Marx nu decurge. Dar, la fel ca în critica pe care am făcut-o celui de-al treilea pas, trebuie și aici să spun că n-am intenția să înlocuiesc profecția lui Marx cu o alta. Nu afirm că profecția sa nu se poate adevăra sau că se vor realiza evoluțiile alternative descrise de mine. Afirm doar că este posibil să se realizeze. (De altfel, această posibilitate e greu să fie negată de membrii aripilor marxiste radicale, care nu pregetă să recurgă la acuzațiile de trădare, mituire și insuficientă solidaritate de clasă cînd sînt puși în situația să explice evoluții ce nu se conformează profecției.) Că asemenea lucruri se pot întîmpla trebuie să fie clar pentru oricine a urmărit evoluția ce a dus la fascism, în care toate posibilitățile menționate de mine au avut cîte un rol. Dar chiar simpla posibilitate este suficientă pentru a anula prima concluzie trasă în pasul al doilea al raționamentului lui Marx.

Aceasta, firește, afectează cea de a *doua* concluzie, cea privind iminența revoluției sociale. Dar înainte de a trece la critica modului în care se ajunge la această profecție, este necesar să ne oprim ceva mai pe larg asupra rolului jucat de ea în cadrul întregului raționament, ca și asupra modului în care Marx folosește termenul „revoluție socială”.

II

La prima vedere pare destul de clar ce avea în vedere Marx vorbind de *revoluție socială*. „Revoluția socială a proletariatului” este la el un *concept istoric*. Acest concept semnifică o tranziție mai mult sau mai puțin rapidă de la perioada istorică a capitalismului la cea a socialismului. Cu alte cuvinte, el desemnează o perioadă de tranziție în lupta dintre cele două clase principale, pînă la victoria finală a muncitorilor. Cînd a fost întrebat dacă termenul „revoluție socială” implică un război civil violent între cele două clase, Marx a răspuns⁸ că nu neapărat, dar a adăugat totuși că șansele evitării

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

165

războiului civil nu sînt, din păcate, prea mari. Ar mai fi putut adăuga și că, din punctul de vedere al profecției

istorice, chestiunea, deși s-ar putea să nu fie cu totul irelevantă, este oricum de importanță secundară. Viața socială este violentă, insistă marxismul, iar războiul de clasă face victime în fiecare zi.⁹ Ceea ce contează cu adevărat este rezultatul, socialismul. Atingerea acestui rezultat este caracteristica esențială a „revoluției sociale”. Dacă am putea considera dovedit sau intuitiv cert că sistemul capitalist va fi urmat de socialism, această explicație a termenului „revoluție socială” ar putea fi pe deplin satisfăcătoare. Întrucât însă trebuie să folosim doctrina revoluției sociale ca parte a raționamentului științific prin care se încearcă dovedirea iminenței socialismului, explicația este de fapt total nesatisfăcătoare. Dacă într-un asemenea raționament încercăm să caracterizăm revoluția socială drept trecere la socialism, raționamentul devine la fel de circular cum ar fi raționamentul unui medic care, pus să justifice predicția decesului unui pacient, ar recunoaște că nu știe nici simptomele și nici vreun alt lucru despre maladia acestuia, ci doar că ea va deveni o „maladie fatală”. (Dacă pacientul n-a murit, înseamnă că n-a fost vorba încă de „maladie fatală”; iar dacă o revoluție nu duce la socialism, înseamnă că încă nu este „revoluție socială”.) Putem da acestei critici și formularea simplă că în nici unul din cei trei pași ai raționamentului profetic nu este permis să asumăm ceva ce este dedus abia într-un pas ulterior.

Aceste considerații arată că, pentru o reconstrucție adecvată a raționamentului lui Marx, trebuie să găsim o asemenea caracterizare a revoluției sociale, care să nu facă referire la socialism și care permite revoluției sociale să joace cât mai bine cu putință rolul său în raționament. O caracterizare ce satisface pe deplin aceste condiții pare a fi următoarea. Revoluția socială este o încercare a unui proletariat unit pe scară largă de a cuceri puterea politică deplină, încercare întreprinsă cu ferma hotărâre de a nu se da înapoi de la violență, dacă aceasta se dovedește necesară pentru atingerea scopului, și de a rezista oricărui efort al adversarilor săi de a recîștiga influența politică. Această caracterizare nu se lovește de dificultățile menționate adineauri; ea se potrivește cu pasul al treilea al raționamentului în măsura în care acest al treilea pas este valid, conferindu-i acel grad de plauzibilitate pe care, fără îndoială, acest

166

PROFEȚIA LUI MARX

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

167

pas îl posedă; și este în concordanță, după cum vom arăta, cu marxismul, în special cu tendința istoricistă a acestuia de a evita să dea un răspuns precis¹⁰ la întrebarea dacă în această fază a istoriei se va face sau nu, efectiv, uz de violență.

Dar cu toate că, privită ca profeție istorică, caracterizarea propusă lasă nelămurită problema folosirii violenței, este important să înțelegem că nu la fel stau lucrurile din punct de vedere moral sau juridic. Privită dintr-un asemenea punct de vedere, caracterizarea propusă aici a revoluției sociale face din ea, neîndoindu-ne, o *răzvrătire violentă*; căci faptul că se recurge sau nu în mod efectiv la violență este mai puțin semnificativ decât intenția; or, noi am presupus o hotărâre fermă de a nu se da înapoi de la violență dacă aceasta se dovedește necesară pentru atingerea obiectivelor mișcării. A spune că hotărârea de a nu se da înapoi de la violență este decisivă pentru caracterul revoluției sociale ca răzvrătire violentă concordă nu numai cu punctul de vedere moral sau juridic asupra chestiunii, ci și cu cel obișnuit. Căci dacă un om e hotărât să folosească violența spre a-și atinge scopurile, putem spune că virtualmente el adoptă o atitudine violentă, indiferent dacă violența este sau nu efectiv folosită într-un caz particular. Pesemne că în încercarea de a prezice o acțiune viitoare a acestui om ar trebui să fim la fel de imprecizi ca marxismul și să spunem că nu știm dacă în fapt va recurge sau nu la forță. (În acest punct deci caracterizarea noastră concordă cu concepția marxistă.) Este clar însă că această imprecizie dispăre dacă nu încercăm să facem profeție istorică, ci încercăm să caracterizăm atitudinea marxistă în modul obișnuit. Vreau să spun cu toată claritatea că această profeție a unei revoluții posibil violente eu o consider, din perspectiva politicii practice, drept elementul de departe cel mai nociv al marxismului; și cred că înainte de a-mi continua analiza, este bine să explic pe scurt motivul pentru care împărtășesc această opinie.

Nu sînt în toate cazurile și în toate împrejurările împotriva unei revoluții violente. Aidoma anumitor gînditori creștini medievali și renașcențiști, care susțineau legitimitatea tiranicidului, cred că sub tiranie s-ar putea să nu existe nici o altă posibilitate și că o revoluție violentă poate fi justificată. Dar mai cred, totodată, că orice asemenea revoluție ar trebui să aibă ca *unic* scop instaurarea democrației; iar prin democrație înțeleg nu ceva vag în genul „domniei poporului” sau al „domniei majorității”, ci un set de

instituții (printre care îndeosebi alegerile generale, adică dreptul poporului de a-și destitui guvernul) care permit controlul public asupra guvernanților și demiterea acestora de către cei guvernați, instituții care oferă celor guvernați posibilitatea de a obține, fără a folosi violența, reforme chiar și împotriva voinței guvernanților. Cu alte cuvinte, folosirea violenței este justificată numai în condițiile unei tiranii care face imposibile reformele fără violență și ea ar trebui să aibă un singur scop — crearea unei stări de lucruri care face posibile reformele fără violență.

Nu cred că ar trebui să încercăm vreodată să obținem prin violență mai mult de atât. Pentru că sînt de părere că o asemenea încercare ar comporta riscul năruirii oricăror perspective de reformă rezonabilă. Recurgerea prelungită la violență poate să ducă în cele din urmă la pierderea libertății, pentru că se poate solda cu instaurarea nu a domniei nepărtinitoare a rațiunii, ci a dominației individului puternic. O revoluție violentă care încearcă să realizeze mai mult decât răsturnarea tiraniei e cel puțin la fel de probabil că va instaura o altă tiranie, pe cît este

de probabil să-și atingă scopurile ei reale.

Mai există încă un singur mod de folosire a violenței în disputele politice pe care înclin să-l consider justificat. Am în vedere rezistența ce trebuie opusă, după obținerea democrației, oricărui atac (fie dinăuntru sau din afara statului) împotriva constituției democratice și a aplicării metodelor democratice. Oricărui atac de acest fel, îndeosebi dacă vine din partea guvernului aflat la putere sau dacă este tolerat de către acesta, trebuie să i se împotrivescă toți cetățenii loiali, chiar și prin folosirea violenței. În fapt, funcționarea democrației se sprijină în mare măsură pe acordul tacit că o cîrmuire care încearcă să abuzeze de prerogativele sale și să se instituie ca tiranie (sau care tolerează instaurarea tiraniei de către indiferent cine) se plasează în afara legii și că cetățenii au nu numai dreptul, ci și datoria să considere acțiunea unui asemenea guvern drept o crimă, iar pe membrii guvernului drept o periculoasă bandă de criminali. Consider însă că o asemenea rezistență violentă față de încercările de răsturnare a democrației trebuie să fie în mod inechivoc defensivă. Nu trebuie lăsată nici o umbră de îndoială că singurul scop al rezistenței este salvarea democrației. Orice amenințare de a profita de situație în scopul instaurării unei contra-tiranii este la fel de nelegiuită ca și încercarea inițială de introducere a tiraniei; recurgerea la o asemenea amenințare, chiar dacă e făcută

168

PROFEȚIA LUI MARX

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

169

cu intenția candidă de a salva democrația prin descurajarea dușmanilor ei, ar fi, așadar, o foarte proastă metodă de apărare a democrației; într-adevăr, o atare amenințare ar produce confuzie în rîndurile apărătorilor democrației într-un moment de primejdie și ar putea astfel să fie de folos inamicului.

Aceste remarci arată că o politică democratică, pentru a fi încununată de succes, cere din partea apărătorilor ei să respecte anumite reguli. Vom enunța în acest capitol cîteva din aceste reguli; aici am ținut doar să spun limpede de ce consider atitudinea marxistă față de violență drept una din chestiunile cele mai importante la care trebuie să se refere orice analiză a lui Marx.

III

După modul cum interpretează revoluția socială, putem deosebi două grupuri de marxiști, o aripă radicală și una moderată (cores-punzînd în linii mari, dar nu întru totul¹¹, partidelor comuniste, respectiv celor social-democrate).

Adesea marxiștii refuză să discute problema dacă o revoluție violentă ar fi sau nu „justificată”, spunînd că ei nu sînt moralisti, ci oameni de știință și că nu fac speculații despre ceea ce ar trebui să fie, ci se ocupă de faptele privind prezentul sau viitorul. Cu alte cuvinte, ei sînt profeți istorici care se mărginesc la problema: ce anume urmează să se întîmple. Să presupunem totuși că am izbutit să-i convingem să discute despre justificarea revoluției sociale. În acest caz, cred că am constata că toți marxiștii sînt în principiu de acord cu vechea idee că revoluțiile violente sînt justificate numai dacă sînt îndreptate împotriva tiraniei. De aici încolo însă, opiniile celor două aripi diferă.

Aripa radicală susține că, după Marx, orice dominație de clasă este în mod necesar o dictatură, adică o tiranie.¹² Prin urmare, o democrație reală nu se poate realiza decît prin instaurarea unei societăți fără clase, prin răsturnarea — pe calea violenței, dacă se dovedește necesar — a dictaturii capitaliste. Aripa moderată nu este de acord cu acest punct de vedere, susținînd că democrația poate fi realizată într-o anumită măsură chiar în cadrul capitalismului și că, deci, revoluția socială poate fi înfăptuită prin reforme pașnice și treptate. Dar chiar și aripa moderată ține să sublinieze că o

asemenea evoluție pașnică este incertă; ea afirmă că probabil burghezia va fi cea care va recurge la forță, dacă se va trezi în fața perspectivei de a fi înfrîntă de muncitori într-o confruntare democratică; și susține că în acest caz muncitorii ar fi îndreptățiți să riposteze și să-și instaureze dominația prin mijloace violente.¹³ Fiecare din cele două aripi pretinde că reprezintă marxismul adevărat al lui Marx, și, într-un fel, ambele au dreptate. Căci, după cum am menționat mai înainte, vederile lui Marx asupra acestei chestiuni erau întrucîtva ambigue, din pricina abordării sale istori-ciste; în plus, el pare să-și fi schimbat ideile în decursul vieții, fiind la început radical și adoptînd mai tîrziu o poziție mai moderată.¹⁴

Voi examina întîi *poziția radicală*, pentru că mi se părea a fi singura ce se armonizează cu *Capitalul* și cu întreaga orientare a raționamentului profetic al lui Marx. Într-adevăr, doctrina principală a *Capitalului* este că antagonismul dintre capitalist și muncitor crește în mod inevitabil și că nu există nici o posibilitate de compromis, astfel încît capitalismul poate fi doar nimicit, nicidecum ameliorat. Cel mai bine e să citez pasajul fundamental din *Capitalul*, unde Marx finalmente rezumă „tendența istorică a acumulării capitaliste”. El scrie¹⁵: „O dată cu micșorarea continuă a numărului magnaților capitalului, care uzurpă și monopolizează toate avantajele acestui proces de transformare, cresc mizeria, asuprirea, înrobirea, degradarea, exploatarea, dar și revolta clasei muncitoare, al cărei număr sporește neîncetat și care este educată, unită și organizată prin însuși mecanismul procesului de producție capitalist. Monopolul capitalului devine o cătușă pentru modul de producție care a înflorit o dată cu el și prin el. Centralizarea mijloacelor de producție și socializarea muncii ajung la un punct la care devin incompatibile cu învelișul lor capitalist. Acesta este sfîrșit. Proprietății private capitaliste i-a sunat ceasul. Expropriatorii sînt expropriați.”

Acest pasaj fundamental nu prea lasă loc la îndoieli în privința faptului că miezul doctrinei expuse de Marx în

Capitalul îl constituie imposibilitatea reformării capitalismului și profeția răsturnării lui violente; doctrină corespunzând celei a aripii radicale. Iar această doctrină se armonizează cum nu se poate mai bine cu raționamentul profetic pe care-l discutăm. Căci dacă acceptăm nu doar premisa celui de-al doilea pas, ci și concluzia lui, atunci profeția revoluției sociale ar decurge, într-adevăr, în conformitate cu pasajul citat din *Capitalul*. (Și ar decurge și victoria muncito-

170 PROFETIA LUI MARX

rilor, după cum s-a arătat în capitolul precedent.) Într-adevăr, pare greu de imaginat că o clasă muncitoare pe deplin unită și înzestrată cu conștiința de clasă, în cazul când mizeria ei nu poate fi atenuată prin alte mijloace, n-ar face o încercare hotărâtă de a răsturna ordinea socială. Dar aceasta, firește, nu salvează cea de a doua concluzie. Pentru că am arătat deja că prima concluzie nu este valabilă; iar numai din premisă, din teoria creșterii bogăției și a mizeriei, nu se poate infera inevitabilitatea revoluției sociale. După cum am arătat atunci când am analizat prima concluzie, tot ce putem spune este că răbufnirile de revoltă s-ar putea să fie inevitabile; dar cum nu putem fi siguri de unitatea de clasă, nici de existența la muncitori a unei conștiințe de clasă evolute, asemenea răbufniri nu pot fi identificate cu revoluția socială. (Tot așa, ele pot foarte bine să nu fie victorioase, astfel încât supoziția că ele reprezintă revoluția socială nu s-ar potrivi cu pasul al treilea.)

Spre deosebire de poziția radicală, care cel puțin se armonizează destul de bine cu raționamentul profetic, *poziția moderată* anulează complet acest raționament. Dar, cum spuneam mai înainte, are și ea în sprijinul său autoritatea lui Marx. Marx a trăit suficient de mult pentru a fi martorul efectuării unor reforme care, potrivit teoriei sale, ar fi trebuit să fie imposibile. Niciodată însă nu i-a licărit ideea că aceste ameliorări ale situației muncitorilor sînt în același timp infirmări ale teoriei sale. Viziunea sa istoricistă ambiguă asupra revoluției sociale i-a permis să interpreteze aceste reforme ca fiind preludiul¹⁶ sau chiar începutul revoluției. După cum aflăm de la Engels¹⁷, Marx a ajuns la concluzia că, în Anglia cel puțin, „revoluția socială inevitabilă ar putea fi înfăptuită în întregime prin mijloace pașnice și legale. Desigur că el nu a uitat niciodată să adauge că nu se așteaptă ca clasele dominante din Anglia să se supună acestei revoluții pașnice și legale fără «pro-slavery rebellion» (rebeliune în favoarea sclaviei)”. Această relatare este în concordanță cu o scrisoare¹⁸ în care Marx spunea, cu numai trei ani înaintea morții sale: „Partidul meu... consideră revoluția engleză nu *necesară*, ci — în conformitate cu precedentele ei istorice — *posibilă*.” Trebuie observat că, cel puțin în prima din aceste formulări, este clar experimentată teoria „aripii moderate” — teoria că, în cazul când clasa dominantă nu cedează, violența va fi inevitabilă.

Mie mi se pare că aceste teorii moderate anulează total raționamentul profetic.¹⁹ Ele implică posibilitatea unui compromis, a unei

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

171

reformări treptate a capitalismului și deci posibilitatea reducerii antagonismului de clasă. Or, singura bază a raționamentului profetic este ideea unui antagonism crescînd. Nu există vreo necesitate logică ca o reformă treptată, realizată prin compromis, să ducă la o nimicire totală a sistemului capitalist; ca muncitorii, învățînd din experiență că își pot ameliora situația prin reforme treptate, să nu prefere să persevereze în această metodă, chiar dacă ea nu le aduce „victoria deplină”, adică supunerea clasei dominante; să nu realizeze compromisuri cu burghezia, lăsînd-o pe aceasta în posesia mijloacelor de producție, în loc să riște tot ce-au cîștigat, formulînd revendicări susceptibile să ducă la ciocniri violente. Numai dacă acceptăm ideea că „proletarii nu au de pierdut... decît lanțurile”²⁰, că legea mizeriei crescînde este valabilă sau că ea, cel puțin, face imposibile ameliorările, numai atunci putem profetiza că muncitorii vor fi siliți să încerce răsturnarea întregului sistem. După cum se vede, o interpretare evoluționistă a „revoluției sociale” anulează întreg raționamentul marxist, de la primul pas la ultimul; tot ce rămîne din marxism ar fi abordarea istoricistă. Dacă se încearcă totuși o profeție istorică, ea trebuie să se sprijine pe un raționament cu totul nou.

Dacă încercăm să construim un asemenea raționament modificat în conformitate cu vederile de mai tîrziu ale lui Marx și cele ale aripii moderate, păstrînd cît mai mult cu putință din teoria inițială, ajungem la un raționament bazat în întregime pe teza după care clasa muncitoare reprezintă acum, sau va reprezenta într-o bună zi, *majoritatea* populației. Raționamentul ar suna astfel. Capitalismul va fi transformat de o „revoluție socială”, prin care acum nu înțelegem altceva decît progresul luptei de clasă dintre capitaliști și muncitori. Această revoluție se poate realiza fie prin metode treptate și democratice, fie prin violență, fie printr-o alternanță de evoluții treptate și de desfășurări violente. Toate acestea vor depinde de rezistența burgheziei. Dar în oricare din eventualități, și îndeosebi dacă evoluția este una pașnică, ea nu poate să se soldeze decît cu cucerirea de către muncitori a „poziției de clasă dominantă”²¹, cum scrie în *Manifest*, ei trebuie să „cîștige bătălia pentru democrație”; pentru că „mișcarea proletară este mișcarea independentă și conștientă a imensei majorități, în interesul imensei majorități”.

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

173

172

PROFETIA LUI MARX

Este important să se înțeleagă că, pînă și în această formă moderată și modificată, predicția este de nesusținut. Iată de ce. Dacă se admite posibilitatea reformării treptate, teoria pauperizării crescînde se cere a fi abandonată; o

dată cu ea însă dispăre orice simulacru de justificare a aserțiunii că muncitorii industriali vor ajunge inevitabil să reprezinte, într-o bună zi, „imensa majoritate”. Nu vreau să dau de înțeles că această aserțiune ar decurge realmente din teoria marxistă a pauperizării crescînde, dat fiind că această teorie n-a ținut niciodată îndeajuns seama de fermieri și de țărani. Or, dacă nu stă în picioare legea pauperizării crescînde, în virtutea căreia clasa mijlocie ar coborî la nivelul proletariatului, nu trebuie să ne surprindă constatarea că o clasă de mijloc destul de numeroasă continuă să existe (sau că a apărut o nouă clasă de mijloc) și că ea poate coopera cu celelalte clase neproletare împotriva încercării muncitorilor de a pune mîna pe putere; și nimeni nu poate spune cu certitudine care va fi rezultatul acestei dispute. Și într-adevăr, statisticile nu mai înregistrează vreo tendință de creștere a numărului muncitorilor industriali, comparativ cu celelalte clase ale populației. Se manifestă, mai degrabă, o tendință opusă, în pofida faptului că acumularea instrumentelor de producție continuă. Chiar și acest singur fapt infirmă validitatea raționamentului profetic modificat. Tot ce rămîne din el este observația importantă (care însă nu satisface standardele pretențioase ale unei profetii istorice) că reformele sociale se efectuează în mare parte²² sub presiunea celor asupriți sau (dacă cineva preferă această expresie) sub presiunea luptei de clasă; că, deci, emanciparea celor asupriți va fi într-o mare măsură înfăptuită de ei înșiși.²³

IV

Raționamentul profetic este de nesusținut și ireparabil, în oricare dintre interpretările lui, radicale sau moderate. Dar pentru o înțelegere completă a situației, nu este suficientă infirmarea profetiei modificate; mai este necesar să fie examinată *atitudinea ambiguă față de problema violenței*, pe care o putem observa atît la partidele marxiste radicale, cît și la cele moderate. Această atitudine, susțin eu, are o influență considerabilă asupra problemei dacă „bătălia democrației” va fi sau nu cîștigată; pentru că ori de cîte ori aripa marxistă moderată a ieșit victorioasă în alegerile generale ori s-a

aflat aproape de victorie, una din rațiuni pare să fi fost atragerea unor importante sectoare ale clasei de mijloc. Aceasta s-a datorat umanitarismului său, situării sale de partea democrației și împotriva opresiunii. Dar *ambiguitatea sistematică* a atitudinii sale față de violență nu numai că tinde să diminueze această atracție, ci de-a dreptul promovează interesele anti-democrațiilor și anti-umanita-rilor, ale fasciștilor.

Există în doctrina marxistă două ambiguități strîns legate între ele, ambele importante din acest punct de vedere. Una este atitudinea ambiguă față de violență, întemeiată pe abordarea istoricistă. Cealaltă este modul ambiguu în care marxistii vorbesc despre „cucerirea puterii politice de către proletariet”, cum se exprimă *Manifestul*.¹⁴ Ce înseamnă această formulare? Poate să însemne — și uneori este astfel interpretată — că partidul muncitorilor are scopul benign și evident al oricărui partid democratic, acela de a obține majoritatea și de a forma guvernul. Dar mai poate să însemne — și marxistii adesea lasă să se înțeleagă că înseamnă — că partidul, o dată ajuns la putere, intenționează să se instaleze definitiv în această poziție; că, adică, va folosi votul său majoritar în așa fel încît să facă foarte dificilă pentru alții recîștigarea, vreodată, a puterii prin obișnuitele mijloace democratice. Deosebirea dintre aceste două interpretări este de maximă importanță. Dacă un partid care la un moment dat se află în minoritate plănuiește să suprimă celălalt partid, fie prin violență, fie cu ajutorul unui vot majoritar, atunci el recunoaște în mod implicit dreptul majorității actuale de a proceda la fel. El pierde orice drept moral de a se plînge că este oprimat; ba mai mult, dă apă la moară acelor grupări din actualul partid de guvernămînt, care vor să suprimă opoziția prin forță.

Cele două ambiguități le-aș putea numi pe scurt *ambiguitatea violenței* și *ambiguitatea privind cucerirea puterii*. Ambele își au rădăcinile nu numai în vagitatea abordării istoriciste, ci și în teoria marxistă a statului. Dacă statul este, prin esența lui, o tiranie de clasă, atunci, pe de o parte, violența este îngăduită, iar pe de alta, tot ce se poate face este ca dictatura burgheziei să fie înlocuită prin cea a proletariatului. O preocupare susținută pentru democrația formală nu ar face decît să arate lipsa de simț istoric; la urma urmei, „democrația este... doar o etapă în procesul dezvoltării istorice”, după cum spune Lenin.²⁵ Cele două ambiguități își au rolul lor în doctrinele tactice, atît ale aripilor radicale, cît și ale celei moderate.

174

PROFEȚIA LUI MARX

Lucrul este lesne de înțeles, de vreme ce utilizarea sistematică a ambiguității le permite să lărgească teritoriul de pe care își pot recruta virtualii discipoli. Acesta este însă un avantaj tactic care lesne poate să ducă la dezavantaj în momentul cel mai critic: el poate duce la sciziune ori de cîte ori membrii cei mai radicali consideră că a venit momentul declanșării unei acțiuni violente. Modul în care aripa radicală poate în mod sistematic să facă uz de ambiguitatea violenței ni-l învederează următoarele extrase din recenta disecție critică a marxismului făcută de Parkes.²⁶ „Dat fiind că Partidul Comunist din Statele Unite declară acum nu numai că nu se pronunță în prezent pentru revoluție, dar și că niciodată nu a pledat pentru revoluție, este poate indicat să cităm cîteva fraze din programul Internaționalei Comuniste (redactat în 1928).” Parkes citează apoi, printre altele, următoarele pasaje din acest program: „Cucerirea puterii de către proletariet nu înseamnă o «preluare» pașnică, prin mijloacele majorității parlamentare, a statului burghez așa cum este... Cucerirea puterii... înseamnă răsturnarea violentă a puterii burgheze, sfărîmarea aparatului de stat capitalist... în fața Partidului... stă sarcina de a conduce masele la asaltul direct împotriva statului burghez. Aceasta se realizează prin... propagandă... și... acțiune de masă... Acțiunea de masă cuprinde, în cele din urmă, greva generală conjugată cu insurecția armată... Această din urmă formă..., care este forma supremă, trebuie să se desfășoare conform regulilor războiului...” Se vede din fragmentele reproduse că această parte a programului nu prezintă defel ambiguități; ceea ce însă nu împiedică partidul de a exploata în mod sistematic ambiguitatea violenței, replindu-se, dacă situația tactică²⁷ o cere, spre o

interpretare non-violentă a termenului „revoluție socială”; și aceasta în ciuda alineatului final al *Manifestului*^{2*} (preluat în programul din 1928): „Comuniștilor le repugnă să-și ascundă vederile și intențiile. Ei declară fățiș că țelurile lor pot fi atinse numai prin doborârea violentă a întregii orânduiri sociale de pînă acum...”

Și mai importantă este însă maniera în care aripa moderată a exploatat în mod sistematic ambiguitatea violenței, ca și pe cea a cuceririi puterii. Ea a fost dezvoltată îndeosebi de Engles, pe baza vederilor mai moderate ale lui Marx citate mai sus, și a devenit o doctrină tactică ce a influențat puternic evoluțiile ulterioare. Doctrina pe care o am în vedere poate fi prezentată după cum urmează.²⁹

i, marxiștii, preferăm în mod hotărît o evoluție pașnică și demo-

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

175

cratică spre socialism, dacă o asemenea evoluție este cu putință. Dar fiind realiști în politică, prevedem că probabil burghezia nu va sta cu mîinile încrucișate cînd noi vom fi pe punctul să obținem majoritatea, ci va încerca să suprimă democrația. În acest caz, noi nu trebuie să batem în retragere, ci să ripostăm și să cucerim puterea politică. Și cum această evoluție este una probabilă, trebuie să-i pregătim pe muncitori pentru ea; altfel ar însemna să trădăm cauza noastră. Iată un pasaj din Engels³⁰ referitor la această chestiune: „Deocamdată... legalitatea... lucrează atît de bine în favoarea noastră, încît am fi nebuni dacă am abandona-o cît timp durează. Rămîne de văzut dacă nu burghezia... va fi prima care o va abandona, pentru a ne zdobi prin violență. *Trageți primul foc, domnilor burghezii* Nu încapă îndoială, ei vor fi primii care vor trage. Într-o bună zi... burghezia se va sătura... să privească puterea în rapidă creștere a socialismului și va recurge la ilegalitate și violență.” Ce se va întîmpla atunci este lăsat în mod sistematic ambiguu. Iar această ambiguitate este folosită ca o amenințare; pentru că ceva mai încolo Engels se adresează „domnilor burghezi” astfel: „Dacă... încălcați Constituția,...Partidul Social-Democrat e liber să acționeze sau să se abțină de a acționa împotriva voastră — după cum va socoti de cuviință. Ce anume urmează să facă nu vă va destăinui însă de pe acum.”

Este interesant de observat cît de mult diferă această doctrină de concepția inițială a marxismului, care prezicea că revoluția va veni ca rezultat al presiunii crescînde a capitalismului asupra muncitorilor, și nu ca rezultat al presiunii crescînde a unei mișcări muncitorești tot mai eficace asupra capitaliștilor. Această foarte izbitoare întoarcere a frontului³¹ vădește influența evoluției sociale reale, care a mers în sensul descreșterii mizeriei. Noua doctrină a lui Engels, care lasă clasei dominante inițiativa revoluționară, sau mai bine zis contrarevoluționară, este însă din punct de vedere tactic absurdă și sortită eșecului. Teoria marxistă inițială spunea că revoluția muncitorească va izbucni în punctul de jos al unei depresiuni, adică într-un moment cînd sistemul politic va fi slăbit de prăbușirea sistemului economic, situație ce ar contribui în mare măsură la victoria muncitorilor. Dacă însă „domnii burghezi” sînt invitați să tragă primul foc, este oare de conceput că vor fi atît de proști încît să nu aleagă momentul cel mai convenabil lor? Nu vor face oare pregătirile necesare pentru războiul pe care urmează să-l poarte? Și cum,

176

PROFEȚIA LUI MARX

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

177

potrivit teoriei, ei sînt cei ce dețin puterea, o atare pregătire nu va însemna oare mobilizarea unor forțe împotriva cărora muncitorii nu vor avea nici cea mai mică șansă de victorie? O astfel de critică nu poate fi parată prin amendarea teoriei în sensul că muncitorii n-ar trebui să aștepte ca partea cealaltă să dea lovitura, ci ar trebui să încerce să i-o ia înainte, căci potrivit chiar presupuzițiilor teoriei, pentru cei aflați la putere este totdeauna ușor să aibă un avans în pregătirile pentru înclăștare: să pregătească puști dacă muncitorii pregătesc bîte, tunuri dacă muncitorii pregătesc puști, bombardiere în picaj dacă muncitorii pregătesc tunuri etc.

Această critică, deși practică și coroborată de experiență, ră-mîne totuși la suprafața lucrurilor. Carențele principale ale doctrinei sînt mai profunde. Critica pe care vreau s-o formulez acum încearcă să arate că atît presupuziția doctrinei cît și consecințele ei tactice sînt de așa natură încît este probabil să *producă* tocmai acea reacție antidemocratică a burgheziei, pe care teoria o prezice, deși în același timp susține (în mod ambiguu) că o detestă: întărirea elementului antidemocratic în sînul burgheziei și, drept consecință, războiul civil. Iar noi știm că aceasta poate să ducă la înfrîngere și la fascism.

Critica pe care o am în vedere este, pe scurt, aceea că doctrina tactică a lui Engels și, vorbind mai general, ambiguitatea violenței și cea a cuceririi puterii fac imposibilă funcționarea unei democrații, o dată ce sînt adoptate de un partid politic important. Îmi întemeiez această critică pe teza că democrația poate să funcționeze numai dacă principalele partide aderă la o viziune asupra funcțiilor ei care poate fi rezumată în cîteva reguli cum ar fi următoarele. (Cf. și secțiunea II a cap. 7):

1) Democrația nu poate fi caracterizată pe deplin drept domnia majorității, deși instituția alegerilor generale este de cea mai mare importanță. Pentru că o majoritate poate să guverneze și în mod tiranic. (Majoritatea formată din cetățenii mai scunzi de 1,85 m poate hotărî ca minoritatea celor mai înalți de 1,85 m să plătească toate impozitele.) Într-o democrație puterea guvernanților trebuie limitată; iar criteriul democrației este următorul: într-o democrație, cei care cîrmuiesc, adică guvernul, pot fi destituiți fără vărsare de sînge de către cei cîrmuiți. Astfel încît, dacă cei aflați la putere nu salvgardează instituțiile care asigură minorității posibilitatea de a milita pentru schimbări pașnice, atunci cîrmuirea lor este o tiranie.

2) Nu trebuie să distingem decît două forme de guvernare — cele care posedă instituții de acest fel și toate

celelalte, care nu posedă, adică democrații și tiranii.

3) O constituție consecvent democratică trebuie să excludă un singur tip de schimbare în sistemul juridic, și anume pe aceea care ar primejdi caracterul ei democratic.

4) Într-o democrație protejarea deplină a minorităților nu trebuie să includă și minoritățile care încalcă legea, mai cu seamă nu pe cei care incită pe alții la răsturnarea prin violență a democrației.³²

5) Politica de organizare a instituțiilor destinate salvărdării democrației trebuie să pornească întotdeauna de la presupuziția că pot să existe tendințe antidemocratice latente atât printre cei guvernați cât și printre guvernanți.

6) Dacă este nimicită democrația, sînt nimicite toate drepturile. Chiar dacă s-ar menține anumite avantaje economice pentru cei guvernați, acestea ar fi doar tolerate.³³

7) Democrația oferă un neprețuit teren de luptă pentru orice reformă rezonabilă, deoarece ea permite reforma fără violență. Dacă însă păstrarea democrației nu este pusă pe primul plan în fiecare din bătăliile purtate pe acest teren, atunci tendințele antidemocratice latente, care sînt întotdeauna prezente (și care exercită atracție asupra celor ce suferă sub ceea ce în cap. 10 am numit angoasa civilizației) pot să provoace prăbușirea democrației. Dacă lumea nu înțelege încă îndeajuns aceste principii, trebuie luptat pentru ca să le înțeleagă. Politica opusă se poate dovedi funestă; ea poate să ducă la pierderea celei mai importante dintre bătălii — a însăși bătăliei pentru democrație.

Prin contrast cu politica ghidată de principiile de mai sus, cea a partidelor marxiste poate fi caracterizată drept o politică de *cultivare la muncitori a suspiciunii față de democrație*. „În realitate însă, statul nu este altceva — scrie Engels³⁴ — decît o mașină pentru reprimarea unei clase de către altă clasă, și anume în republica democratică nu mai puțin decît în monarhie.” Asemenea vederi generează însă inevitabil:

a) O politică de blamare a democrației pentru toate relele pe care ea nu le împiedică, în loc să se recunoască faptul că democrații sînt

178

PROFEȚIA LUI MARX

cei ce trebuie blamați — și opoziția, de obicei, nu mai puțin decît majoritatea. (Fiecare opoziție are majoritatea pe care o merită.)

b) O politică de educare a celor cîrmuiți în așa fel încît să considere statul ca nefiind al lor, ci ca aparținînd guvernanților.

c) Politica de a le spune că nu există decît o cale de a schimba lucrurile în bine, cea a *cuceririi depline a puterii*. Astfel este însă nesocotit lucrul cel mai important privitor la democrație, și anume că ea ține în frîu și contrabalansează puterea.

O asemenea politică lucrează de fapt în favoarea dușmanilor societății deschise; ea le furnizează o coloană a cincea înconștientă de acest rol al ei. Împotriva *Manifestului* care spune³⁵ în mod ambiguu: „Primul pas în revoluția muncitorească este ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă, este cucerirea democrației”, eu susțin că dacă se acceptă aceasta drept primul pas, bătălia pentru democrație va fi pierdută.

Acestea sînt consecințele generale ale doctrinelor tactice ale lui Engels și ale ambiguităților prezente în teoria revoluției sociale. În cele din urmă ele nu sînt decît ultimele consecințe ale modului în care Platon pune problema politicii, prin întrebarea „cine trebuie să conducă statul?” (cf. capitolul 7). E timpul să înțelegem că întrebarea „cine deține puterea în stat?” contează puțin în comparație cu întrebările „cum este exercitată puterea?” și „cîtă putere dețin guvernanții?” Trebuie să înțelegem că, pînă la urmă, toate problemele politice sînt probleme instituționale, probleme privitoare la cadrul juridic și nu la persoane, și că progresul spre mai multă egalitate poate fi asigurat ntlmai prin controlul instituțional al puterii.

VI

La fel ca în capitolul precedent, voi ilustra acum pasul al doilea arătînd ceva din modul în care profeția a influențat evoluțiile istorice recente. Toate partidele politice au un fel de „interes egoist” pentru acțiunile nepopulare ale oponenților lor. Ele au de cîștigat din astfel de acțiuni și, drept urmare, sînt predispușe să le comenteze pe larg. Să le scoată în evidență și chiar să le dorească. Ba chiar să încurajeze greșelile politice ale oponenților, cîtă vreme o pot face fără a li se putea imputa răspunderea pentru ele. Faptul acesta, împreună cu teoria lui Engels, a determinat unele partide marxiste să stea de o

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

179

parte, pîndind acțiunile oponenților lor îndreptate împotriva democrației, în loc să se împotrivească din răsputeri unor astfel de acțiuni, ele preferau plăcerea de a spune adeptilor lor: „Ia uitați-vă ce fac ăștia! Asta numesc ei democrație! Asta se cheamă la ei libertate și egalitate! Țineți minte pentru cînd va veni *ziua socotelilor*.”

(Expresie ambiguă care poate să vizeze ziua alegerilor ori pe cea a revoluției.) Această politică, de a-i lăsa pe oponenți să-și dea arama pe față, dacă este extinsă și la acțiunile îndreptate împotriva democrației, duce la dezastru. Ea constă în a rosti vorbe umflate și a nu întreprinde nimic în fața primejdiei reale și crescînde la care sînt expuse instituțiile democratice; în a lupta în vorbe și a pactiza în fapt; de unde fasciștii au învățat neprețuita lor metodă de a vorbi despre pace, în timp ce împing lucrurile spre război.

Nu încapă nici o îndoială asupra modului în care ambiguitatea menționată a dat apă la moară acelor grupări fasciste care doreau să suprimă democrația. Căci trebuie să luăm în calcul posibilitatea existenței unor asemenea grupări și faptul că influența lor în rîn-durile așa-numitei burghezii va depinde în mare măsură de politica pe care o adoptă partidele muncitorești.

Să examinăm, bunăoară, mai de aproape cum a fost folosită în lupta politică amenințarea cu revoluția sau chiar

cu grevele *politice* (ca opuse disputelor salariale etc). Așa cum am explicat mai sus, chestiunea decisivă aici ar fi dacă asemenea mijloace sînt folosite ca arme ofensive ori numai pentru apărarea democrației. Într-un stat democratic ele ar fi justificate ca armă pur defensivă, iar cînd au fost aplicate cu hotărîre în legătură cu o revendicare defensivă și ne-ambiguă, ele au fost folosite cu succes în acest sens. (Să ne amintim de eșecul rapid al puciului lui Kapp.) Cînd sînt folosite însă ca armă ofensivă, ele duc inevitabil la întărirea tendințelor antidemocratice în tabăra adversă, deoarece în mod evident fac cu neputință funcționarea democrației. În plus, utilizarea ofensivă a acestei arme o face inevitabil ineficace ca armă defensivă. Dacă folosești biciul și atunci cînd cîinele e cuminte, nu vei mai obține efectul scontat cînd va trebui să-l folosești pentru a opri cîinele să facă rău. Apărarea democrației trebuie să constea în a face ca experimentele antidemocratice să fie prea costisitoare pentru cei care le încearcă; mult mai costisitoare decît un compromis democratic... Recurgerea de către muncitori la orice fel de presiune nedemocratică e probabil să ducă la o contrapresiune similară, sau chiar la una antidemo-

180
PROFEȚIA LUI MARX

cratică — să provoace o acțiune împotriva democrației. O asemenea acțiune antidemocratică din partea guvernanților este, firește, un lucru mult mai grav și mai periculos decît o acțiune similară a celor guvernați. Ar fi de datoria muncitorilor să lupte cu hotărîre împotriva acestei acțiuni periculoase, să o stopeze încă din faza ei incipientă. Dar cum mai pot ei acum să lupte în numele democrației? Propria lor acțiune antidemocratică dă acum cu siguranță o șansă dușmanilor lor și celor ai democrației.

Cine vrea, poate să interpreteze și altfel evoluția descrisă; el poate scoate din faptele evocate concluzia că democrația „nu-i bună de nimic”. Aceasta e într-adevăr concluzia pe care au tras-o mulți marxiști. După ce au fost înfrinți în ceea ce ei au socotit a fi o luptă democratică (pe care au pierdut-o din momentul în care și-au formulat doctrina tactică), ei au zis: „Am fost prea blînzi, prea umani — data viitoare vom face o revoluție cu adevărat sîngeroasă!” E ca și cum cineva, pierzînd un meci de box, ar conchide: boxul nu-i bun, ar fi trebuit să folosesc o bită... Fapt e că marxiștii i-au învățat pe muncitori teoria războiului de clasă, iar pe reacționarii înveterați din rîndurile burgheziei i-au învățat practica lui. Marx a vorbit de război. Adversarii săi au ascultat cu atenție: apoi au început să vorbească despre pace și să-i acuze pe muncitori de spirit războinic; marxiștii n-aveau cum să respingă această acuzație, dat fiind că războiul de clasă era sloganul lor. Iar fasciștii au trecut la acțiune. Pînă aici analiza a vizat în principal anumite partide social-democrate mai „radicale”, care și-au bazat politica în întregime pe doctrina tactică ambiguă a lui Engels. Efectele dezastruoase ale tacticii lui Engels au fost amplificate în cazul lor de lipsa unui program practic, discutată în capitolul precedent. Dar și comuniștii au adoptat tactica pe care am criticat-o aici. În anumite țări și în anumite perioade, îndeosebi acolo unde celelalte partide muncitorești, de exemplu social-democrații sau laburiștii, respectau regulile democratice.

Situația comuniștilor era însă diferită în măsura în care ei aveau un program. Programul era: „Urmați exemplul Rusiei!” Aceasta a dat mai multă precizie doctrinelor lor revoluționare, ca și afirmației lor că democrația nu este altceva decît dictatura burgheziei³⁷. Conform acestei afirmații, nu s-ar pierde mare lucru, ba chiar s-³⁸ar cîștiga ceva, dacă această dictatură camuflată ar deveni fățișă

CAPITOLUL 19: REVOLUȚIA SOCIALĂ

181

vizibilă pentru toată lumea; căci asta n-ar face decît să apropie momentul revoluției³⁷. Ei sperau chiar că o dictatură totalitară în Europa centrală ar grăbi deznodămîntul. Căci, la urma urmei, de vreme ce revoluția urma oricum să vină, fascismul nu putea fi decît unul din mijloacele de a o declanșa; cu atît mai mult cu cît producerea ei era de acum, evident, în mare întîrziere. Rusia o făcuse deja, în ciuda înapoierii sale economice. Numai speranțele deșarte pe care le-a creat democrația³⁸ întîreiau izbucnirea ei în țările mai avansate. Așadar, nimicirea democrației prin acțiunile fasciștilor nu putea decît să promoveze revoluția, ducînd pînă la capăt deziluziile muncitorilor în privința metodelor democratice. O dată cu aceasta, aripa radicală a marxismului³⁹ a simțit că descoperise „esența” și „adevărul rol istoric” al fascismului. Fascismul era, prin esența sa, *ultima halță a burgheziei*. Ca atare, comuniștii nu s-au ridicat la luptă atunci cînd fasciștii au pus mîna pe putere. (Cît privește pe social-democrați, nimeni nici nu s-a așteptat ca ei să lupte.) Deoarece erau siguri că momentul revoluției proletare sosise demult și că interludiul fascist, necesar pentru grăbirea ei⁴⁰, nu putea dura mai mult de cîteva luni. Nu se cerea, deci, din partea comuniștilor, nici o acțiune. Ei au rămas inofensivi. Cucerirea puterii de către fasciști nu a avut niciodată de înfruntat un „pericol comunist”. După cum a subliniat odată Einstein, dintre toate grupurile organizat⁴¹ ale societății, numai Biserica, mai precis numai o parte a Bisericii, a opus o rezistență serioasă.

Capitolul 20

Capitalismul și sfîrșitul său implacabil

Conform doctrinei marxiste, capitalismul suferă de contradicții interne ce amenință să ducă la prăbușirea lui. Analiza minuțioasă a acestor contradicții și a mișcării istorice pe care ele o imprimă societății constituie primul pas al raționamentului profetic al lui Marx. Pasul acesta este nu doar cel mai important din întreaga sa teorie, ci este cel asupra căruia a trudit cel mai mult, dat fiind că, practic, toate cele trei volume ale *Capitalului* (peste 2200 de pagini în ediția originală¹) sînt consacrate elaborării lui. Este de asemenea pasul cel mai puțin abstract al raționamentului, deoarece se bazează pe o analiză descriptivă, sprijinită pe statistici, a sistemului economic din vremea sa — cel al capitalismului neîngrădit.² După cum spune Lenin, „Marx deduce inevitabilitatea

transformării societății capitaliste în societate socialistă în întregime și exclusiv din *legea economică de dezvoltare a societății actuale*".

Înainte de a trece la explicarea mai detaliată a primului pas din raționamentul profetic al lui Marx, voi încerca să descriu ideile lui principale sub forma unei foarte scurte schițe.

Concurența capitalistă, crede Marx, forțează mâna capitalistului. Ea îl silește pe capitalist să acumuleze capital. Făcând așa, capitalistul lucrează împotriva propriilor sale interese economice pe termen lung (întrucât acumularea capitalului tinde să ducă la scăderea profiturilor sale). Dar deși lucrează împotriva propriilor sale interese personale, el lucrează în același timp în interesul dezvoltării istorice; lucrează, fără să-și dea seama, în favoarea progresului economic și a socialismului. Aceasta se datorește faptului că acumularea capitalului înseamnă: a) creșterea productivității; creșterea bogăției; și concentrarea bogăției în mâini tot mai puține; b) creșterea sărăciei și a mizeriei; muncitorii primesc salariile la limita subzistenței sau a înfometării, în principal datorită faptului că surplusul de muncitori, numit „armata industrială de rezervă”, menține salariile la

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 183

nivelul cel mai de jos cu putință. Crizele ciclice împiedică absorbirea, pentru perioade cât de cât considerabile, a surplusului de muncitori de către industria în creștere. Capitaliștii nu pot să schimbe această situație, chiar dacă ar vrea; căci scăderea ratei profiturilor lor face ca propria lor poziție economică să fie prea precară pentru a îngădui vreo acțiune eficientă. În felul acesta, acumularea capitalistă se dovedește a fi un proces contradictoriu și autodestructiv, deși stimulează progresul tehnic, economic și istoric spre socialism.

Premisele primului pas sînt legile concurenței capitaliste și ale acumulării mijloacelor de producție. Concluzia este legea creșterii bogăției și a mizeriei. Voi începe discuția prin a explica aceste premise și concluzii. În condițiile capitalismului, concurența dintre capitaliști joacă un rol important. „Lupta de concurență”, așa cum e analizată de Marx în *Capitalul*³, este purtată pe calea vânzării mărfurilor produse, dacă e posibil, la un preț inferior celui pe care concurentul îl poate accepta. Dar „ieftinătatea mărfurilor — explică Marx — depinde, *caeteris paribus*, de productivitatea muncii, iar aceasta depinde, la rîndul ei, de proporțiile producției”. Căci producția de proporții foarte mari este în general capabilă să utilizeze mașini mai multe și mai specializate; aceasta sporește productivitatea muncitorilor și permite capitalistului să producă și să vîndă la un preț mai scăzut. „Capitalurile mai mari înfrîng, așadar, pe cele mai mici... [Concurența] se termină întotdeauna cu pieirea unui număr mare de capitaliști mici, ale căror capitaluri trec... în parte în mâna învingătorului...” (Această mișcare, după cum arată Marx, a fost mult accelerată de sistemul de credit.)

Potrivit analizei lui Marx, procesul descris, *acumularea datorită concurenței*, prezintă două aspecte diferite. Pe de o parte, capitalistul este silit să acumuleze sau să concentreze din ce în ce mai mult capital, pentru a putea supraviețui; aceasta înseamnă practic investirea a tot mai mult capital în mașini din ce în ce mai multe și mai noi, ceea ce sporește continuu *productivitatea* muncitorilor săi. Celălalt aspect al acumulării capitalului îl reprezintă *concentrarea* a tot mai multe bogății în mâinile a diverși capitaliști și ale clasei

184

PROFEȚIA LUI MARX

capitaliștilor; paralel cu aceasta are loc o scădere a numărului de capitaliști, mișcare numită de Marx *centralizarea*⁴ capitalului (ca deosebită de simpla acumulare sau concentrare).

Trei din acești termeni — concurență, acumulare și productivitate crescîndă — indică, după Marx, tendințele fundamentale ale oricărei producții capitaliste; sînt tendințele la care am făcut aluzie atunci cînd am descris *premisele* primului pas drept „legile concurenței și ale acumulării capitaliste”. Cel de-al patrulea și cel de-al cincilea termen, însă, concentrarea și centralizarea, indică o tendință ce formează o parte a *concluziei* primului pas; pentru că ei descriu o tendință de creștere continuă a bogăției și de centralizare a ei în tot mai puține mâini. Celălaltă parte a concluziei, legea mizeriei crescînde, se obține însă abia printr-un raționament mult mai complicat. Dar înainte de a începe explicarea acestui raționament, trebuie mai întîi să explic și cea de a doua concluzie.

Termenul „mizerie crescîndă”, așa cum îl folosește Marx, poate să însemne două lucruri diferite. El poate fi folosit pentru a descrie gradul de răspîndire a mizeriei, indicînd că ea cuprinde un număr tot mai mare de oameni; dar poate fi folosit și pentru a indica o creștere a intensității suferinței oamenilor. Marx credea, fără îndoială, că mizeria crește atît în extensiune, cît și în intensitate. Aceasta e însă mai mult decît ar fi avut nevoie pentru ceea ce voia să dovedească. Pentru ceea ce viza raționamentul său profetic, ar fi fost de-ajuns (dacă nu chiar mai avantajoasă⁵) interpretarea mai largă a termenului „mizerie crescîndă”; interpretarea conform căreia mizeria crește în extensiune, în timp ce intensitatea ei poate să crească sau nu, dar oricum, nu înregistrează o scădere notabilă.

Se cuvine făcut însă și un alt comentariu, mult mai important. Mizeria crescîndă implică în mod fundamental, după Marx, o *exploatare crescîndă a muncitorilor ocupați; nu doar numeric, ci și în intensitate*. Trebuie admis că ea implică, pe deasupra, o creștere a suferinței, ca și a numărului șomerilor, numiți⁶ de Marx „supra-populație” (relativă) sau „armată industrială de rezervă”. Dar roșul șomerilor, în acest proces, este să exercite o presiune asupra muncitorilor ocupați, ajutîndu-i astfel pe capitaliști în eforturile lor de a stoarce profit din muncitorii angajați, de a-i exploata. „Armata industrială de rezervă — scrie Marx⁷ — ... îi aparține capitalistului... ca și cum el ar fi crescut-o pe propria sa cheltuială. Ea procură pentru nevoile sale schimbătoare de valorificare un material

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 185

uman care poate fi exploatat... în perioadele de stagnare și de prosperitate medie, armata industrială de rezervă exercită o presiune asupra armatei muncitorești active, iar în perioadele de supraproducție și de paroxism ea îi moderează pretențiile." Mizeria crescândă înseamnă în esență, după Marx, exploatarea crescândă a forței de muncă; or, cum forța de muncă a șomerilor nu este exploatată, ei pot servi în acest proces numai ca ajutoare neplătite ale capitaliștilor în exploatarea muncitorilor ocupați. Lucrul este important de reținut, deoarece marxiștii de mai târziu au vorbit adesea despre șomaj ca despre unul din faptele empirice care verifică profeția că mizeria tinde să crească; despre șomaj, însă, se poate pretinde că e un fapt ce coroborează teoria lui Marx, numai dacă el se produce împreună cu o exploatare sporită a muncitorilor ocupați, adică cu un timp de muncă mare și cu salarii reale mici.

Cele spuse pot fi suficiente ca explicație a termenului „mizerie crescândă”. Mai este, totuși, necesar să explicăm *legea* mizeriei crescânde, pe care Marx pretindea că a descoperit-o. Înțeleg prin aceasta doctrina lui Marx de care afirmă întreg raționamentul profetic; doctrina potrivit căreia capitalismul nu-și poate permite să micșoreze mizeria muncitorilor, dat fiind că mecanismul acumulării capitaliste îl ține pe capitalist sub o puternică presiune economică, pe care e obligat s-o treacă pe umerii muncitorilor dacă nu vrea să sucombe. Acesta e motivul pentru care capitaliștii nu pot face compromisuri, nu pot satisface nici una din revendicările importante ale muncitorilor, chiar dacă ar dori s-o facă; motivul pentru care „capitalismul nu poate fi reformat, ci doar răsturnat”⁸. E clar că această lege constituie concluzia decisivă a primului pas. Cealaltă concluzie, legea bogăției crescânde, n-ar conta prea mult, dacă ar fi cumva posibil ca și muncitorii să beneficieze de această creștere a bogăției. Alegația lui Marx că acest lucru este imposibil va forma, de aceea, principalul obiect al analizei noastre critice. Înainte însă de a trece la prezentarea și critica argumentelor lui Marx în favoarea acestei teze, aș face un scurt comentariu la prima parte a concluziei — la teoria bogăției crescânde.

Tendința spre acumularea și concentrarea bogăției, observată de Marx, cu greu ar putea fi contestată. Teoria sa privind creșterea productivității este și ea, în ce privește principalul, inatacabilă. Deși pot exista limite ale efectelor benefice pe care creșterea unei întreprinderi le poate avea asupra productivității sale, nu vedem de ce

PROFEȚIA LUI MARX

ar trebui să existe limite când e vorba de efectele benefice ale acumulării și perfecționării mașinilor și utilajelor. În ceea ce privește însă tendința de centralizare a capitalului în mâini tot mai puține, lucrurile nu stau chiar atât de simplu. Fără îndoială că există o tendință în această direcție și trebuie să admitem că în condițiile capitalismului neîngrădit există puține forțe cu sens contrar. Împotriva acestei părți a analizei lui Marx, ca descriere a unui capitalism neîngrădit, nu se pot spune multe. Considerată însă ca o profeție, ea e mai greu de susținut. Pentru că știm că acum există multe mijloace prin care legislația poate să intervină. Impozitele și taxele de moștenire pot fi utilizate extrem de eficient pentru contracararea centralizării; și au fost astfel folosite. Mai poate fi folosită și legislația antitrust, deși, pare-se, cu efecte mai slabe. Pentru a putea evalua forța raționamentului profetic al lui Marx, trebuie să luăm în considerare posibilitatea unor mari ameliorări în această direcție; și la fel ca în capitolele precedente, trebuie să declar că raționamentul pe care Marx își întemeiază profeția centralizării sau a descreșterii numărului de capitaliști este neconcludent.

Acum, după ce am explicat premisele și concluziile primului pas și după ce am respins prima concluzie, ne putem concentra în întregime atenția asupra modului în care Marx derivă cealaltă concluzie, legea profetică a mizeriei crescânde. În încercarea sa de întemeiere a acestei profeții putem distinge trei linii de gândire diferite. Ne vom ocupa de ele în următoarele patru secțiuni ale acestui capitol, astfel: II: teoria valorii; III: efectele suprapopulației asupra salariilor; IV: ciclul industrial; V: efectele scăderii ratei profitului.

II

Teoria valorii a lui Marx, considerată în mod curent, și de marxiști, și de antimarxiști, drept piatra unghiulară a crezului marxist, este, după opinia mea, una din părțile lui destul de neimportante; de fapt, singurul motiv care mă face să mă ocup de ea în loc să trec de-a dreptul la secțiunea următoare, este că mai toată lumea o socotește importantă și că nu pot arăta temeiurile dezacordului meu cu această părere fără a discuta teoria. Vreau să fie clar însă din capul locului că susținând despre teoria valorii că este o parte redundantă a marxismului, nu-l atac prin aceasta pe Marx, ci

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 187

mai degrabă îl apăr. Căci mi se pare neîndoielnic că numeroșii critici care au arătat că teoria valorii este prin ea însăși foarte subredă au, în ce privește principalul, perfectă dreptate. Dar chiar de n-ar fi așa, poziția marxismului n-ar avea decât de câștigat dacă s-ar putea dovedi că doctrinele lui istorico-politice centrale pot fi dezvoltate în mod cu totul independent de o asemenea teorie controversabilă.

Ideea așa-numitei *teorii a valorii-muncă*⁹, preluată de Marx pentru scopurile sale din sugestii pe care le-a găsit la predecesorii săi (el se referă în mod special la Adam Smith și David Ricardo) este destul de simplă. Dacă aveți nevoie de un tâmplar, trebuie să-l plătiți cu ora. Dacă-l întrebați de ce o anumită lucrare costă mai mult decât o alta, el vă va spune că prima necesită mai multă muncă. Firește că, în afară de manoperă, trebuie să plătiți și chereșteaua. Privind însă lucrurile mai de aproape, veți descoperi că, plătind pentru chereștea, plătiți indirect pentru munca de plantare a copacilor, de doborîre, transport, tăiere etc. Ni se sugerează astfel teoria generală că pentru o lucrare sau pentru orice marfă pe care o cumpărăm, plătim aproximativ proporțional cu cantitatea de muncă înmagazinată în ea, adică proporțional cu numărul orelor de muncă necesare pentru producerea ei.

Spun „aproximativ”, pentru că prețurile efective oscilează. Întotdeauna însă, în spatele acestor prețuri există, sau

cel puțin pare să existe, ceva mai stabil, un fel de preț mediu în jurul căruia prețurile efective oscilează¹⁰, numit „valoarea de schimb” sau, pe scurt, „valoarea” lucrului în cauză. Utilizând această idee generală, Marx a definit *valoarea* unei mărfi drept numărul mediu de ore de muncă necesare pentru producerea (sau pentru reproducerea) ei.

Următoarea idee, cea a *teoriei plusvalorii*, este aproape la fel de simplă. Și ea a fost adoptată de Marx după predecesorii săi. (Engels afirmă¹¹ — probabil greșit, dar eu voi urma aici expunerea sa — că principala sursă a lui Marx a fost Ricardo.) Teoria plusvalorii constituie o încercare de a răspunde, în limitele teoriei valorii-muncă, la întrebarea „De unde provine profitul capitalistului?” Dacă admitem că mărfurile produse în fabrica sa se vînd pe piață la valoarea lor reală, deci în conformitate cu numărul de ore de muncă necesare producerii lor, atunci pentru capitalist singura cale de a realiza un profit este să le plătească muncitorilor săi mai puțin decît valoarea integrală a produsului lor. Astfel, salariul primit de muncitor reprezintă o valoare ce nu este egală cu numărul orelor muncite de el.

188

PROFEȚIA LUI MARX

Putem împărți, prin urmare, ziua sa de muncă în două: în orele folosite pentru producerea valorii echivalente cu cîștigul său și orele folosite pentru producerea valorii însușite de capitalist.¹² În mod corespunzător, putem împărți totalul valorii produse de muncitor în două: valoarea egală cu cîștigul său, și restul, numit *plusvaloare*. Această plusvaloare este însușită de capitalist și constituie unica bază a *profitului* său.

Pînă aici povestea e destul de simplă. Acum apare însă o dificultate teoretică. Întreaga teorie a valorii a fost introdusă pentru a explica prețurile efective la care se vînd mărfurile; și se mai presupune că pe piață capitalistul poate să obțină întreaga valoare a produsului său, adică un preț ce corespunde numărului total de ore necesitate pentru confecționarea lui. Pare însă ca și cum muncitorul n-ar primi prețul întreg al mărfii pe care el o vinde capitalistului pe piața muncii. Pare că muncitorul este trișat sau jefuit; sau, în orice caz, că nu este plătit în conformitate cu legea generală admisă de teoria valorii, potrivit căreia *toate* prețurile efectiv plătite sînt, cel puțin într-o primă aproximație, determinate de valoarea mărfii. (Engels spune că problema a fost sesizată de economiștii din școala numită de Marx „școala lui Ricardo”; și afirmă¹³ că incapacitatea lor de a o rezolva a dus la destrămarea școlii.) Se sugera o rezolvare a dificultății ce părea destul de evidentă. Capitalistul deține monopolul mijloacelor de producție, și această putere economică superioară poate fi folosită spre a-l forța pe muncitor să accepte un acord ce încalcă legea valorii. Numai că această soluție (pe care eu o consider o descriere perfect plauzibilă a situației) răstoarnă cu totul teoria valorii-muncă. Căci ar urma acum că anumite prețuri, și anume salariile, nu corespund valorilor lor, nici măcar într-o primă aproximație. Iar prin aceasta apare posibilitatea ca, din motive similare, același lucru să fie valabil și pentru alte prețuri.

Aceasta era situația în momentul cînd Marx a pășit pe scenă pentru a salva de la distrugere teoria valorii-muncă. Cu ajutorul unei alte idei simple dar strălucite, el a izbutit să arate că teoria plusvalorii era nu numai compatibilă cu teoria valorii-muncă, dar că putea chiar să fie dedusă în mod riguros din aceasta. Pentru a obține această deducție, e suficient să ne întrebăm: care este, de fapt, marfa vîndută de muncitor capitalistului? Marx răspunde: nu *timpul* său de muncă, ci întreaga sa *forță* de muncă. Ceea ce capitalistul cumpără sau închiriaza pe piața muncii este *forța* de muncă a munci-

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU

189

torului. Să admitem, cu titlu de ipoteză, că această marfă este vîndută la valoarea ei. Care este această valoare? Conform definiției valorii, valoarea *forței* de muncă este media numărului de ore necesare pentru producerea sau reproducerea ei. Dar aceasta este, evident, totuna cu numărul de ore necesare pentru producerea *mijloacelor de subzistență* pentru muncitor (și pentru familia lui).

Marx a ajuns, astfel, la următorul rezultat. Valoarea reală a întregii forțe de muncă a muncitorului este egală cu timpul de muncă necesar pentru producerea mijloacelor sale de subzistență. Forța de muncă este vîndută capitalistului la valoarea ei. Dacă muncitorul este capabil să lucreze mai mult de atît, atunci supra-munca lui aparține celui ce a cumpărat sau închiriat forța sa de muncă. Cu cît este mai mare productivitatea muncii, adică cu cît muncitorul poate să producă mai mult pe oră, cu atît mai puține ore vor fi necesare pentru producerea subzistenței sale și cu atît mai multe rămîn pentru exploatarea sa. Aceasta arată că baza exploatării capitaliste este o *productivitate înaltă a muncii*. Dacă muncitorul n-ar putea să producă într-o zi mai mult decît este necesar pentru propriile sale nevoi zilnice, exploatarea ar fi imposibilă fără încălcarea legii valorii; ea ar fi posibilă numai prin înșelăciune, jaf sau omor. O dată însă ce productivitatea muncii a crescut, prin introducerea mașinilor, într-atîta încît un om poate produce mult mai mult decît are nevoie, exploatarea capitalistă devine posibilă. Ea este posibilă chiar și într-o societate capitalistă care ar fi „ideală” în sensul că fiecare marfă, inclusiv forța de muncă, se cumpără și se vinde la valoarea ei reală. Într-o asemenea societate, nedreptatea exploatării nu rezidă în faptul că muncitorul nu primește „prețul echitabil” pentru forța sa de muncă, ci în faptul că el este atît de sărac încît e silit să-și vîndă forța de muncă, în timp ce capitalistul este suficient de bogat pentru a cumpăra forța de muncă a unui mare număr de oameni și a scoate profit din ea.

Prin această derivare¹⁴ a teoriei plusvalorii, Marx a salvat pentru moment de la distrugere teoria valorii-muncă; în ciuda faptului că eu consider irelevantă toată „problema valorii” (în sens de valoare reală „obiectivă” în jurul căreia oscilează prețurile), sînt gata să admit fără rezerve că avem de-a face cu un succes teoretic de prim rang. Dar Marx nu s-a mărginit să salveze o teorie, avansată inițial de „eonomiști burghezi”. El a oferit totodată o teorie a exploatării și o teorie ce explica de ce salariile muncitorilor tind să oscileze în

jurul nivelului de subzistență (sau în pragul inaniției). Cel mai mare succes a fost însă că putea acum să ofere o explicație — în consonanță cu teoria sa economică despre sistemul juridic — a faptului că modul de producție capitalist tinde să îmbrace haina juridică a liberalismului. Pentru că noua teorie îl ducea la concluzia că o dată ce introducerea de noi mașini și utilaje a multiplicat productivitatea muncii, s-a ivit posibilitatea unei noi forme de exploatare, care folosește piața liberă în locul forței brute și se bazează pe respectarea „formală” a dreptății, a egalității în fața legii și a libertății. Sistemul capitalist, afirma el, este nu numai un sistem al „liberei concurențe”, ci de asemenea „se bazează pe exploatarea muncii străine din punct de vedere *formal* libere”.¹⁵

N-am aici posibilitatea de a vorbi în detaliu despre numărul realmente uluitor de alte aplicații date de Marx teoriei sale a valorii. Dar nici nu este necesar, întrucât critica pe care o voi face acestei teorii va arăta modul în care teoria valorii poate fi eliminată din toate aceste investigații. Urmează acum să dezvolt această critică în trei teze principale: a) că teoria valorii a lui Marx nu este suficientă pentru explicarea exploatării, b) că supozițiile adiționale necesare pentru o asemenea explicație se dovedesc a fi suficiente, ceea ce înseamnă că teoria valorii este redundantă, c) că teoria valorii a lui Marx este o teorie esențialistă sau metafizică.

a) Legea fundamentală a teoriei valorii este legea conform căreia, practic, prețurile tuturor mărfurilor, inclusiv salariile, sînt determinate de valorile lor, sau mai precis, că, într-o primă aproximație, sînt proporționale cu timpul de muncă necesar pentru producerea lor. Or, această „lege a valorii”, cum aş putea-o numi, ridică imediat o problemă. De ce este ea valabilă? Evident că nici cumpărătorul, nici vînzătorul mărfii nu pot vedea, dintr-o privire, cîte ore sînt necesare pentru producerea ei; și chiar de-ar putea, aceasta n-ar explica legea valorii. Căci este clar că, pur și simplu, cumpărătorul cumpără cît poate mai ieftin, iar vînzătorul caută să vîndă cît mai scump cu putință. Aceasta, pare-se, trebuie să fie una din presuposițiile fundamentale ale oricărei teorii a prețurilor de pe piață. Pentru a explica legea valorii, trebuie să putem arăta de ce este improbabil ca cumpărătorul să reușească să cumpere marfa sub „valoarea” ei, iar vînzătorul să vîndă la un preț superior acesteia. Această problemă a fost sesizată mai mult sau mai puțin clar de către cei ce credeau în teoria valorii-muncă, și răspunsul lor a fost

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU

191

următorul. Pentru a simplifica și pentru a obține o primă aproximare, să presupunem o concurență perfect liberă, și, din aceleași motive, să luăm în considerare numai acele mărfuri care pot fi fabricate în cantități practic nelimitate (cu condiția doar să existe muncă disponibilă). Să presupunem acum că prețul unei asemenea mărfi este superior valorii ei; aceasta ar însemna că în respectiva ramură de producție se pot obține profituri excesive. Aceasta i-ar stimula pe diferiți fabricanți să producă această marfă, iar concurența ar duce la scăderea prețului. Procesele de sens contrar s-ar solda cu o creștere a prețului la o marfă vîndută inițial sub valoarea ei. Astfel, vor exista oscilații ale prețurilor, iar acestea vor tinde să se apropie de valorile mărfurilor. Cu alte cuvinte, mecanismul *cererii și al ofertei* este cel care, în condițiile liberei concurențe, tinde să impună¹⁶ legea valorii.

Considerații de felul celor de aici se pot găsi frecvent la Marx, bunăoară în volumul al treilea al *Capitalului*¹¹, unde el încearcă să explice de ce există tendința ca toate profiturile din diferitele ramuri ale industriei să se apropie și să se ajusteze la un anumit profit mediu. Ele sînt utilizate și în volumul întâi, în special pentru a arăta de ce salariile sînt menținute la un nivel scăzut, aproape de limita subzistenței sau, ceea ce e același lucru, foarte puțin deasupra pragului inaniției. Este clar că, avînd salarii inferioare acestui nivel, muncitorii efectiv ar muri de foame și oferta de forță de muncă pe piața muncii ar dispărea. Dar oamenii, cît timp trăiesc, se reproduc; și Marx încearcă să arate în amănunt (după cum vom vedea în secțiunea IV) de ce mecanismul acumulării capitaliste creează în mod necesar o suprapopulație, o armată industrială de rezervă. În felul acesta, cît timp salariile se mențin cu puțin peste pragul inaniției, va exista întotdeauna o ofertă nu doar suficientă, ci chiar excedentară de forță de muncă pe piața muncii; și tocmai această ofertă excedentară este cea care, după Marx, împiedică creșterea salariilor¹⁸: „Armata industrială de rezervă exercită o presiune asupra armatei muncitorești active;... suprapopulația... este deci fondul pe care se mișcă legea cererii și ofertei de muncă. Ea încătușează acțiunea acestei legi în limitele care sînt în concordanță absolută cu setea de exploatare și cu tendința de dominație propriei capitalului.”

b) Pasajul citat arată că Marx însuși și-a dat seama de necesitatea de a sprijini legea valorii printr-o teorie mai concretă; printr-o teorie

192

care arată, în fiecare caz particular, cum *legile cererii și ofertei* produc efectul ce se cere explicat; spre exemplu, salariile de mizerie. Dar dacă aceste legi sînt suficiente pentru a explica asemenea efecte, atunci nu mai avem nici o nevoie de teoria valorii-muncă, indiferent dacă aceasta este sau nu acceptabilă ca o primă aproximație (eu unul nu cred că este). În plus, după cum și-a dat seama Marx, legile cererii și ofertei sînt necesare pentru explicarea tuturor acelor cazuri în care nu există liberă concurență și în care e clar că nu funcționează legea valorii acceptată de el; spre exemplu, cînd un monopol poate fi utilizat pentru a menține constant prețurile deasupra „valorilor” respective. Marx considera asemenea cazuri drept excepții, ceea ce nu mi se pare a fi corect; oricum ar fi însă, cazul monopolurilor arată nu numai că legile cererii și ofertei sînt necesare pentru a întregi legea valorii, ci și că au o aplicabilitate mai generală.

Pe de altă parte, este clar că legile cererii și ofertei sînt nu numai necesare, ci și suficiente pentru a explica toate

fenomenele „exploatării” — observate de Marx — mai precis, fenomenele mizeriei muncitorilor alături de bogăția patronilor — dacă presupunem, cum a făcut Marx, o piață liberă a muncii și în același timp o ofertă de muncă în mod cronic excedentară. (Despre această teorie a lui Marx privind oferta excedentară vom discuta mai pe larg mai jos, în secțiunea IV.) După cum arată Marx, este destul de clar că în astfel de împrejurări muncitorii vor fi siliți să lucreze un număr mare de ore cu salarii scăzute, cu alte cuvinte să permită capitalistului „înșușirea părții celei mai bune din roadele muncii lor”. Iar în acest raționament banal, care constituie o parte din raționamentul lui Marx, „valoarea” nu-i nevoie nici măcar să fie menționată.

Astfel, teoria valorii se dovedește a fi o parte total redundantă a teoriei lui Marx privind exploatarea; și aceasta independent de problema dacă teoria valorii este adevărată sau nu. Dar partea care rămâne din teoria lui Marx asupra exploatării după ce eliminăm teoria valorii este fără îndoială corectă, cu condiția să acceptăm doctrina suprapopulației. Este neîndoiește adevărat că (în absența unei redistribuiri a bogăției prin intervenția statului) existența suprapopulației duce în mod inevitabil la salarii de mizerie și la discrepanțe flagrante în nivelul de trai. (Un lucru care nu este la fel de clar și pe care nici Marx nu-l explică este de ce oferta de muncă continuă să depășească cererea.

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 193

Căci dacă este atât de profitabilă „exploatarea” muncii, de ce atunci capitaliștii nu sînt siliți de concurență să încerce să-și majoreze profiturile angajînd mai mulți lucrători? Cu alte cuvinte, de ce capitaliștii nu se concurează între ei pe piața muncii, determinînd astfel o creștere a salariilor pînă la punctul în care acestea încep să nu mai fie suficient de profitabile, astfel încît să nu mai poată fi vorba de exploatare? Marx ar fi răspuns — vezi secțiunea V de mai jos — „Pentru că concurența îi silește să investească din ce în ce mai mult capital în mașini și utilaje, astfel încît nu pot să sporească partea din capitalul lor pe care o folosesc pentru salarii”. Dar acest răspuns este nesatisfăcător, deoarece chiar dacă își cheltuiesc capitalul pentru mașini și utilaje, ei o pot face numai cumpărînd muncă aptă să le construiască pe acestea sau determinînd pe alții să cumpere asemenea muncă, sporînd astfel cererea de forță de muncă. Urmează că, din aceste motive, fenomenele de „exploatare” observate de Marx se datorează nu, cum credea el, mecanismului unei piețe perfect concurențiale, ci altor factori — în special unui amestec de productivitate scăzută și de piețe imperfect concurențiale. Dar o explicație¹⁹ detaliată și satisfăcătoare a acestor fenomene pare să nu fi fost dată încă.)

c) înainte de a părăsi această discuție despre teoria valorii și rolul jucat de ea în doctrina lui Marx, vreau să comentez pe scurt un alt aspect al ei. Toată ideea — care n-a fost invenția lui Marx — că există ceva *în spatele* prețurilor, o valoare obiectivă sau reală sau adevărată, pentru care prețurile nu sînt decît o „formă de manifestare”²⁰, arată clar influența idealismului platonician, cu distincția făcută de acesta între o realitate esențială ascunsă, care ar fi adevărata realitate, și o aparență accidentală sau înșelătoare. Trebuie spus că Marx a făcut un mare efort²¹ pentru înlăturarea acestui caracter mistic al „valorii” obiective, dar n-a izbutit. El a încercat să fie realist, să accepte numai ceva observabil și important — timpul de muncă — drept realitatea care se manifestă sub forma prețului, și nu se poate nega că timpul de muncă necesar pentru producerea unei mărfi, adică „valoarea” în sensul lui Marx, e un lucru important. Și, într-un fel, este desigur o chestiune pur verbală dacă folosim sau nu pentru timpul de muncă denumirea de „valoare”. Dar o asemenea terminologie poate deveni extrem de derutantă și straniu de nercalistă, mai cu seamă dacă presupunem, împreună cu Marx, că productivitatea muncii crește. Pentru că Marx însuși a

194

PROFEȚIA LUI MARX

arătat²² că, o dată cu creșterea productivității, valoarea tuturor mărfurilor scade și că deci este posibilă o creștere atât a salariilor reale cît și a profiturilor reale, adică a mărfurilor consumate de muncitori și respectiv de capitaliști, concomitent cu scăderea „valorii” salariilor și a profiturilor, adică a timpului cheltuit pentru ele. Astfel, oriunde constatăm un progres real, cum ar fi o reducere a timpului de muncă și un nivel de trai mult ameliorat al muncitorilor (lăsînd de o parte creșterea veniturilor bănești²³, chiar dacă sînt calculate în aur), aceștia s-ar putea totuși plînge amarnic că „valoarea” în sensul lui Marx a venitului lor, adică esența sau substanța acestuia, se diminuează, datorită reducerii timpului de muncă necesar pentru producerea ei. (O nemulțumire analogă și-ar putea exprima capitaliștii.) Toate acestea le admite Marx însuși; și din ele se vede cît de derutantă trebuie să fie terminologia valorii și cît de inadecvat reflectă ea experiența socială reală a muncitorilor, în teoria valorii-muncă „esența” platoniciană a ajuns să se rupă total de experiență²⁴...

III

După eliminarea teoriei valorii-muncă a lui Marx și a teoriei sale despre plusvaloare, putem, firește, să reținem totuși analiza făcută de el (vezi sfîrșitul lui a) din secțiunea II) a presiunii pe care o exercită *suprapopulata* asupra salariilor muncitorilor ocupați. Nu se poate nega că dacă există o piață liberă a muncii și o supra-populație, adică șomaj răsîndit și cronic (or, nu încape îndoială că șomajul și-a avut rolul său în vremea lui Marx și de atunci încolo), salariile nu pot crește peste nivelul minimului existențial; în aceeași ipoteză, conjugată cu doctrina acumulării expusă mai sus, Marx, deși n-avea temei să formuleze o lege a pauperizării crescînde, avea dreptate să susțină că într-o lume de profituri ridicate și de bogăție crescîndă, muncitorii ar putea permanent să aibă parte de salarii de foamete și de o viață de mizerie.

Eu cred că, chiar dacă analiza lui Marx este defectuoasă, efortul său de a explica fenomenul „exploatării” este demn de tot respectul. (După cum am menționat la sfîrșitul lui b) din secțiunea precedentă, nici azi nu pare să existe o teorie cu adevărat satisfăcătoare.) Trebuie spus, desigur, că Marx a greșit în profeția sa după care situația

constatată de el urma să se mențină permanent dacă nu i se

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 195

punea capăt prin revoluție, și cu atât mai mult a greșit profetizînd înrăutățirea ei. Faptele au infirmat aceste profeții. În plus, chiar dacă am putea admite valabilitatea analizei sale pentru un sistem neîngrădit, neintervenționist, raționamentul său profetic tot neconcludent ar rămîne. Pentru că tendința de pauperizare crescîndă acționează, potrivit chiar analizei lui Marx, numai într-un sistem în care piața muncii este liberă — în condițiile unui capitalism totalmente neîngrădit. Dar o dată ce admitem posibilitatea sindicatelor, a contractelor colective, a grevelor, presuposițiile analizei nu mai sînt aplicabile și întreg raționamentul profetic eșuează. Potrivit înseși analizei lui Marx, ar trebui să ne așteptăm ca o asemenea evoluție ori să fie împiedicată, ori să fie echivalentă cu o revoluție socială. Pentru că acordurile colective se pot împotrivi capitalului instituind un fel de monopol al muncii; ele pot împiedica pe capitaliști să folosească armata industrială de rezervă în scopul menținerii unui nivel scăzut al salariilor; și-i pot astfel sili să se mulțumească cu profituri mai scăzute. Vom vedea de ce, într-adevăr, lozinca „Proletari, uniți-vă!” a fost, din punct de vedere marxist, singura reacție posibilă la un capitalism neîngrădit.

Dar în același timp vedem de ce această lozincă ridică în mod necesar întreaga problemă a intervenției statului și de ce este probabil să ducă la dispariția sistemului neîngrădit și la apariția unui sistem nou, *intervenționismul*²⁵, care poate evolua în direcții foarte diferite. Căci în mod aproape inevitabil capitaliștii vor contesta dreptul muncitorilor de a se uni, pe motivul că sindicatele sînt în mod cert o primejdie pentru libera concurență pe piața muncii. Non-intervenționismul se confruntă astfel cu o problemă (ținînd de paradoxul libertății)²⁶: Care libertate ar trebui să fie ocrotită de stat? Libertatea pieței muncii sau libertatea celor săraci de a se uni? Orice decizie s-ar lua, ea duce la intervenție statală, la folosirea puterii politice organizate, a statului ca și a sindicatelor, în sfera raporturilor economice. Ea duce, în toate împrejurările, la o extindere a responsabilității economice a statului, fie că aceasta este sau nu acceptată conștient. Ceea ce înseamnă că presuposițiile pe care se sprijinea analiza lui Marx dispar cu necesitate.

Derivarea legii istorice a pauperizării crescînde este, așadar, nevalidă. Tot ce rămîne este o descriere tulburătoare a mizeriei muncitorilor de acum o sută de ani și o încercare îndrăznească de a o explica prin ceea ce, cu Lenin²⁷, putem numi „legea economică

196

PROFEȚIA LUI MARX

de dezvoltare a societății actuale” (adică a capitalismului neîngrădit de acum o sută de ani), formulată de Marx.

Dar în măsura în care se vrea o profeție istorică și în măsura în care este folosită pentru a deduce „inevitabilitatea” anumitor evoluții istorice, derivarea ei este nevalidă.

IV

Însemnătatea analizei lui Marx derivă în foarte mare măsură din faptul că o suprapopulație a existat realmente în epoca sa și continuă să existe pînă în prezent (fapt ce, după cum spuneam mai înainte, n-a căpătat încă o explicație cu adevărat satisfăcătoare). Pînă acum însă n-am discutat încă raționamentul lui Marx pe care se sprijină teza sa că însuși mecanismul producției capitaliste produce întotdeauna suprapopulația de care are nevoie pentru a menține la un nivel scăzut salariile muncitorilor ocupați. Or, această teorie este nu numai ingenioasă și interesantă prin ea însăși: ea conține în același timp *teoria ciclului industrial* și a crizelor generale a lui Marx. Teorie ce, evident, are de-a face cu profeția prăbușirii sistemului capitalist ca/ată de mizeria insuportabilă pe care inevitabil o generează. Pentru a concede cît mai mult cu puțință teoriei lui Marx, i-am adus o mică modificare²⁸ (introducînd distincția între două feluri de mașini și utilaje, unele ce servesc doar pentru lărgirea producției, și altele care servesc la intensificarea ei). Această modificare nu trebuie însă să trezească suspiciuni la cititorii marxiști; pentru că nu voi critica defel teoria în cauză.

Teoria amendată a suprapopulației și a ciclului industrial poate fi prezentată schematic după cum urmează.

Acumularea de capital înseamnă pentru capitalist cheltuire a unei părți din profit pentru noi echipamente; ideea poate fi exprimată și spunînd că numai o parte a profiturilor sale reale constă în bunuri de consum, cealaltă constînd în mașini și utilaje. Acestea, la rîndul lor, pot fi destinate fie *lărgirii* industriei, construirii de noi fabrici etc, fie *intensificării* producției prin creșterea productivității muncii în industriile existente. Prima categorie de mașini și utilaje permite o creștere a numărului de angajați, pe cînd cea de a doua face ca o parte din muncitori să devină de prisos, „îi eliberează”, cum se zicea în vremea lui Marx. (Astăzi procesul este numit uneori „șomaj tehnologic”.) Mecanismul producției capitaliste, privit prin prisma teoriei

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 197

marxiste amendate a ciclului industrial, funcționează, în linii mari, astfel. Dacă presupunem, pentru început, că dintr-un motiv sau altul are loc o expansiune generală a industriei, o parte a armatei industriale de rezervă va fi absorbită, presiunea asupra pieței muncii se va diminua și salariile vor avea tendința să crească. Începe o perioadă de prosperitate. Dar din momentul în care salariile încep să crească, anumite îmbunătățiri mecanice apte să intensifice producția și care pînă atunci fuseseră neprofitabile din pricina salariilor mici, pot să devină profitabile (chiar dacă costul unor asemenea mașini va începe să crească). Se vor produce, astfel, mai multe mașini și utilaje din categoria celor ce „eliberează muncitori”. Cît timp are încă loc producerea acestor mașini și utilaje, prosperitatea continuă sau crește. După ce însă noile echipamente încep ele însele să producă, tabloul se schimbă. (După Marx, această schimbare este accentuată de scăderea ratei profitului, despre care vom discuta mai jos, în secțiunea V.) Muncitorii vor fi „eliberați”, adică condamnați la înfometare. Dar dispariția unui număr

mare de consumatori duce inevitabil la declinul pieței interne. Ca urmare, un mare număr de mașini din fabricile lărgite rămân neutilizate (înainte de toalc. mașinile cele mai puțin eficiente), ceea ce duce la o nouă creștere a șomajului și la un declin și mai accentuat al pieței. Faptul că acum numeroase mașini zac neutilizate înseamnă că o parte însemnată a capitalului s-a depreciat, că mulți capitaliști nu mai pot să-și onoreze obligațiile; se declanșează astfel o criză financiară, care duce la o stagnare totală a producției mijloacelor de producție ele. Dar în timp ce depresiunea (sau, cum îi spune Marx, „criza”) își urmează cursul, se maturizează treptat condițiile pentru redresare. Aceste condiții constau în principal în creșterea armatei industriale de rezervă și în disponibilitatea, ce urmează de aici, a muncitorilor de a accepta salarii la limita subzistenței. În condițiile unor salarii foarte mici, producția devine rentabilă chiar și la prețurile scăzute ale unei piețe lovite de depresiune: iar o dată cu relansarea producției, capitalistul începe iar să acumuleze, să cumpere mașini și utilaje. Salariile fiind foarte mici, el va constata că nu este încă rentabil să folosească echipamente noi (inventate, eventual. între timp) de tipul celor ce duc la concedieri de muncitori. La început, va prefera să cumpere mașini și utilaje destinate extinderii producției. Aceasta duce treptat la creșterea numărului de muncitori ocupați și la redre-

198

PROFEȚIA LUI MARX

sarea pieței interne. Prosperitatea revine. Iată-ne astfel din nou în punctul de unde am plecat. Ciclul s-a încheiat și poate să înceapă unul nou.

Aceasta este teoria marxistă amendată a șomajului și a ciclului industrial. Așa cum am promis, nu o voi critica. Teoria ciclurilor industriale e un lucru foarte dificil și cu siguranță că încă nu știm destul despre ele (eu, în orice caz, nu știu). Foarte probabil că teoria schițată este incompletă și în special, nu ține îndeajuns seama de aspecte cum sînt existența unui sistem monetar, bazat în parte pe deschideri de credite, de efectele teaurizării. Oricum însă, ciclul industrial e un fapt greu de contestat, iar unul din meritele mari ale lui Marx este de a fi relevat importanța lui ca fenomen social. Dar, cu toate că trebuie să admitem aceste lucruri, putem să criticăm profeția pe care care Marx încearcă s-o întemeieze pe teoria sa privind ciclul industrial. În primul rînd, el susține că depresiunile vor deveni din ce în ce mai grave, nu numai ca întindere, ci și în ce privește intensitatea suferinței muncitorilor. Dar nu aduce nici un argument în sprijinul acestei afirmații (în afară, poate, de teoria scăderii ratei profitului, despre care vom discuta îndată). Iar dacă privim evoluțiile reale, trebuie să spunem că oricît de groaznice ar fi efectele, îndeosebi cele psihologice, ale șomajului, chiar și în țările în care muncitorii sînt asigurați împotriva lor, nu încapă îndoială că suferințele muncitorilor erau incomparabil mai grele pe vremea lui Marx. Dar nu acesta e lucrul principal pe care vreau să-l spun.

Pe vremea lui Marx nimeni nici nu se gîdea la acea tehnică a intervenției statului numită astăzi „politică anti-ciclu”; și într-adevăr, o atare idee nu poate să nu fie total străină unui sistem capitalist neîngrădit. (Totuși, încă înainte de epoca în care a scris Marx, găsim îndoilei incipiente, și chiar investigații, privitor la pertinenta politicii de credite a Băncii Angliei în timpuri de depresiune²⁹.) Asigurările de șomaj însă înseamnă intervenție a statului și deci o sporire a responsabilității sale, fiind de natura să ducă la experimentări în politica anti-ciclu. Nu vreau să spun că aceste experimente vor fi neapărat încununate de succes (deși cred că problema s-ar putea dovedi în cele din urmă a nu fi chiar atît de dificilă, iar Suedia³⁰, bunăoară, a arătat deja ce poate fi făcut în acest domeniu). Vreau să afirm însă cît se poate de răspicat despre convingerea că șomajul nu poate fi jugulat prin măsuri

graduale, că ea suferă de

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 199

dogmatism în aceeași măsură ca și numeroasele demonstrații fizice (avansate de oameni care au trăit chiar mai încoace decît Marx) că problemele aviației vor rămîne pentru totdeauna de nerezolvat. Cînd marxiștii afirmă, așa cum fac uneori, că Marx ar fi dovedit inutilitatea politicii anti-ciclu și a altor măsuri parțiale similare, ei pur și simplu spun un neadevăr; Marx a investigat un capitalism neîngrădit și nici nu s-a gîndit vreodată la intervenționism. De aceea n-a cercetat niciodată posibilitatea unei intervenții sistematice în ciclul industrial, necum să fi oferit o dovadă a imposibilității ei. E straniu să constați că aceiași oameni care se plîng de iredponsabilitatea capitaliștilor în fața suferinței umane sînt ei înșiși îndeajuns de iredponsabili pentru a se opune, prin astfel de aserțiuni dogmatice, unor experimente din care putem învăța cum să atenuăm suferința umană (cum să devenim stăpîinii mediului nostru social, ar fi spus Marx) și cum să controlăm unele din repercusiunile sociale nedorite ale acțiunilor noastre. Dar susținătorii marxismului nu-și dau seama deloc că, în numele propriilor lor interese de grup, ei luptă de fapt împotriva progresului; nu-și dau seama că orice mișcare de genul marxismului este pîdită de pericolul de a ajunge cîrînd să reprezinte tot felul de interese egoiste și că există nu numai egoisme materiale, ci și egoisme intelectuale.

Și mai este ceva ce trebuie spus aici. Marx, după cum am văzut, credea că șomajul e în esență un accesoriu al mecanismului capitalist, avînd funcția de a menține salariile la un nivel scăzut și de a înlesni exploatarea muncitorilor ocupați; creșterea sărăciei antrena întotdeauna, în concepția sa, și o pauperizare crescîndă a muncitorilor ocupați; atît și nimic mai mult. Dar chiar dacă admitem că această idee era justificată în vremea sa, ca profeție ea a fost în mod hotărît infirmată de experiența de mai tîrziu. Nivelul de trai al muncitorilor ocupați a crescut pretutindeni comparativ cu vremea lui Marx; iar salariile reale ale muncitorilor *ocupați* (după cum a subliniat Parkes³¹ în critica sa la adresa lui Marx) tind chiar să crească în timp de recesiune (așa s-a înfîmplat, de exemplu, în cursul ultimei recesiuni), datorită faptului că prețurile scad mai repede decît salariile. Aceasta e o infirmare izbitoare a ideii lui Marx, mai ales pentru că dovedește că principala povară a asigurărilor de șomaj a

fost suportată nu de muncitori, ci de patroni, care astfel au pierdut direct de pe urma șomajului, în loc să profite indirect, ca în schema lui Marx.

200

PROFEȚIA LUI MARX

V

Nici una din teoriile lui Marx discutate pînă acum nu face măcar o încercare serioasă de a dovedi cea mai importantă dintre afirmațiile ce formează primul pas al raționamentului său; aceea că acumularea îl ține pe capitalist sub o puternică presiune economică, pe care el este silit, pentru a nu se autoruina, să o transfere asupra muncitorilor; astfel încît capitalismul nu poate fi reformat, ci doar nimic. O încercare de a dovedi această afirmație este conținută în acea teorie a lui Marx care urmărește să acrediteze legea *tendinței de scădere a niștei profitului*.

Ceea ce Marx numește rata profitului corespunde ratei dobînzii; este vorba de procentul mediei anuale a profitului capitalist la întreg capitalul investit. Această rată, spune Marx, tinde să scadă datorită creșterii rapide a investițiilor de capital: pentru că acestea trebuie să se acumuleze mai repede decît pot să crească profiturile. Raționamentul prin care Marx încearcă să dovedească acest lucru este iarăși destul de ingenios. Concurența capitalistă îi silește, cum am văzut, pe capitaliști să facă investiții care sporesc productivitatea muncii. Marx admite chiar că prin această sporire a productivității, ei fac un mare serviciu omenirii³²: „Unul din aspectele civilizatoare ale capitalismului constă în aceea că, spre deosebire de formele anterioare, sclavagismul, iobăgia etc., el impune această supramuncă într-un mod și în condiții mai favorabile dezvoltării forțelor de producție și a relațiilor sociale, precum și creării elementelor necesare unei noi forme superioare.” Dar nu numai că acest serviciu adus omenirii de către capitaliști riu este intenționat, ci acțiunea la care îi silește concurența se îndreaptă împotriva propriilor lor interese, din următorul motiv.

Capitalul oricărui industriaș constă din două părți. Una este investită în teren, utilaje, materii prime etc. Cealaltă este folosită pentru salarii. Marx numește prima parte „capital constant”, iar pe cea de a doua „capital variabil”; dar cum mie terminologia aceasta mi se pare destul de derutantă, voi numi cele două părți, respectiv, „capital imobilizat” și „capital salarial”. După Marx, capitalistul poate să scoată profit numai exploatăndu-i pe muncitori; cu alte cuvinte, folosind capitalul său salarial. Capitalul imobilizat e un fel de balast pe care concurența îl silește să-l poarte cu sine, ba chiar să-l și sporească neîncetat. Această sporire nu este însoțită însă de

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU

201

o sporire corespunzătoare a profiturilor sale; numai o mărire a capitalului salarial ar putea avea acest efect salutar. Dar tendința generală de creșterea productivității înseamnă că partea materială a capitalului crește comparativ cu partea lui salarială. Crește, așadar, și capitalul total, fără o sporire compensatoare a profiturilor; va să zică, rata profitului scade în mod inevitabil.

Acest raționament a fost deseori contestat; de fapt, a fost atacat, prin implicație, cu mult înaintea lui Marx³³. În ciuda acestor atacuri, cred că s-ar putea ca raționamentul lui Marx să nu fie lipsit de orice forță; mai cu seamă dacă îl luăm împreună cu teoria sa despre ciclul industrial. (Voi reveni pe scurt asupra acestui punct în capitolul următor.) Ceea ce vreau însă să pun aici sub semnul întrebării este relevanța acestui raționament pentru teoria pauperizării creștînde.

Marx vede legătura dintre cele două în felul următor. Dacă rata profitului tinde să scadă, capitalistul se confruntă cu spectrul ruînării. Tot ce poate face este să încerce „să scoată paguba pe spinarea muncitorilor”, adică să mărească exploatarea. Lucrul acesta îl poate face mărind timpul de muncă, întîind ritmul muncii, reducînd salariile, sporind costul vieții muncitorilor (inflație), exploatănd un număr mai mare de femei și de copii. Contradicțiile interne ale capitalismului, izvorîte din conflictul dintre concurență și obținerea de profit, ating aici un punct culminant. Ele îl silesc mai întîi pe capitalist să acumuleze și să sporească productivitatea, reducînd astfel rata profitului. Apoi îl silesc să intensifice exploatarea pînă la un grad insuportabil, și o dată cu ea tensiunea dintre clase. Astfel, compromisul e imposibil. Contradicțiile nu pot fi înlăturate. Pînă la tîrmă ele pecetluiesc în mod inevitabil soarta capitalismului.

Acesta e raționamentul principal. Dar poate fi el concludent? Trebuie să ne amintim că o productivitate înaltă este însăși baza exploatării capitaliste; numai dacă muncitorul poate să producă mult mai mult decît are nevoie pentru sine și familia sa, capitalistul poate să-și însușească supramuncă. O productivitate sporită, în terminologia lui Marx, înseamnă mai multă supramuncă; înseamnă deopotrivă un număr sporit de ore de muncă de care dispune capitalistul și, pe deasupra, o cantitate mai mare de bunuri produse pe oră. Înseamnă, cu alte cuvinte, un profit mult mai mare. Asta e ceea

202

PROFEȚIA LUI MARX

ce admite Marx.³⁴ El nu susține că profiturile se diminuează, ci doar că întregul capital crește mult mai repede decît profiturile, astfel că *rata* profitului scade.

Dar dacă așa stau lucrurile, nu se vede de ce capitalistul ar lucra sub o presiune economică pe care, vrînd-nevrînd, trebuie s-o transfere asupra muncitorilor. Este probabil adevărat că nu-i face plăcere să constate o scădere a ratei proprii a profitului. Dar cîtă vreme venitul său nu scade, ci, dimpotrivă, crește, nu există nici un pericol real. Situația pentru un capitalist eficient mediu va fi următoarea: el constată o creștere rapidă a venitului său și una și mai rapidă a capitalului său; adică, economiile sale cresc mai repede decît partea din venit pe care o consumă. Nu cred că aceasta este o situație care să-l împingă neapărat la măsuri disperate sau care face cu

neputință un compromis cu muncitorii. Dimpotrivă, mie această situație mi se pare perfect suportabilă. Este adevărat, desigur, că situația conține un element de pericol. Capitaliștii care speculează pornind de la ipoteza unei rate a profitului constante sau crescînde pot să aibă neplăceri; și lucruri de felul acesta pot într-adevăr să contribuie la ciclul industrial, accentuînd depresiunea. Dar asta are prea puțin de-a face cu consecințele ample pe care le profetiza Marx.

Închei aici analiza celui de-al treilea și ultim raționament avansat de Marx spre a dovedi legea pauperizării crescînde.

VI

Pentru a arăta că Marx a greșit total în profețiile sale, dar că protestul său înflăcărat împotriva infernului capitalismului neîngrădit, ca și chemarea sa „Proletari, uniți-vă!”, erau pe deplin justificate, voi cita cîteva pasaje din *Capitalul* în care el discută despre „Legea generală a acumulării capitaliste”³⁵: „în fabrici... e nevoie de foarte mulți muncitori de sex masculin încă adolescenți. O dată ajunși la maturitate, numai foarte puțini dintre ei pot fi folosiți mai departe în aceleași ramuri de producție, în timp ce majoritatea sînt, de regulă, concediați. Ei constituie un element al suprapopulației flotante, care crește o dată cu volumul industriei... Forța de muncă este atît de repede consumată de capital, încît muncitorul de vîrstă mijlocie este de obicei mai mult sau mai puțin

uzat... Doctorul Lee,

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 203

inspector sanitar la Manchester, a stabilit că aici «durata medie de viață este de 38 de ani pentru clasa avută, și de numai 17 ani pentru clasa muncitoare. La Liverpool ea este de 35 de ani pentru prima și de 15 ani pentru a doua...» .. în aceste împrejurări, creșterea absolută a acestei părți a proletariatului trebuie să aibă loc într-o formă în care numărul ei să sporească în pofida uzării rapide a elementelor ei. Se cere deci o succedare rapidă a generațiilor de muncitori... Această necesitate socială este satisfăcută prin căsătorii timpurii, urmare inevitabilă a condițiilor în care trăiesc muncitorii din marea industrie, și prin premiul pe care exploatarea copiilor de muncitori îl oferă pentru producerea lor... Cu cît forța productivă a muncii este mai ridicată..., cu atît este mai precară condiția existenței muncitorilor... în cadrul sistemului capitalist, toate metodele de sporire a forței productive sociale a muncii... se transformă în mijloace de dominare și de exploatare a producătorului, îl deformează pe muncitor transformîndu-l într-un om trunchiat, îl reduce la rolul de anexă a mașinii, transformă munca sa în chin, golesc această muncă de conținut... o aruncă pe femeia sa și pe copilul său sub roțile carului lui Juggernaut — capitalul... *Rezultă că, în măsura în care se acumulează capital, situația muncitorului trebuie să se înrăutățească, indiferent dacă salariul pe care-l primește este ridicat sau scăzut.* Cu cît este mai mare avuția socială, capitalul în funcțiune, proporțiile și energia creșterii sale..., cu atît este mai mare armata industrială de rezervă... Mărimea relativă a armatei industriale de rezervă crește deci o dată cu creșterea puterii avuției. Cu cît este... mai mare această armată de rezervă..., cu atît mai numeroasă este suprapopulația consolidată, a cărei mizerie este invers proporțională cu chinurile muncii ei. în sfîrșit, ...cu atît este mai mare paupe-rismul oficial. *Aceasta este legea generală, absolută, a acumulării capitaliste...* Acumularea de bogăție la un pol este deci, în același timp, acumulare de mizerie, de muncă istovitoare, de sclavie, de ignoranță, de abrutizare și de degradare morală la celălalt pol...”

Cutremurătorul tablou al economiei din vremea sa, zugrăvit de Marx, înfățișează crudul adevăr. Nu este însă valabilă legea sa privind creșterea inevitabilă a mizeriei o dată cu acumularea. Din vremea lui Marx și pînă astăzi mijloacele de producție s-au acumulat și productivitatea muncii a crescut în proporții pe care el abia dacă și le-ar fi putut imagina. N-au crescut însă, în acest răstimp, utilizarea muncii copiilor, timpul de muncă, chinurile

204

PROFEȚIA LUI MARX

muncii și precaritatea existenței muncitorului: toate acestea s-au redus. Nu afirm că acest proces va continua cu necesitate. Nu există o lege a progresului și totul va depinde de noi înșine. Dar situația actuală este redată concis și corect de către Parkes³⁶ într-o singură frază: „Salariile mici, timpul de muncă prelungit și munca copiilor sînt caracteristice capitalismului în copilăria lui, și nu la maturitate, cum prezicea Marx”.

Capitalismul neîngrădit a încetat să mai existe. Din epoca lui Marx și pînă în prezent, intervenționismul democratic a făcut progrese uriașe, iar creșterea productivității muncii — consecință a acumulării capitalului — a permis eliminarea virtuală a mizeriei. Aceasta arată că s-a realizat mult. în ciuda unor erori neîndoiește grave, și trebuie să ne însușim curajul de a crede că se poate face și mai mult. Căci multe rămîn încă de făcut și de desfăcut. Ceea ce e posibil doar pe calea intervenționismului democratic. De noi depinde ca aceste lucruri să fie făcute.

Nu-mi fac iluzii în ce privește forța argumentelor mele. Experiența arată că profețiile lui Marx au fost false. Dar experiența poate fi oricînd interpretată astfel încît implicațiile ei să fie eludate. Și într-adevăr, chiar Marx și Engels au început elaborarea unei *ipoteze auxiliare* menită să explice de ce legea mizeriei creștînde nu funcționează așa cum se așteptau ei. Potrivit acestei ipoteze, tendința de scădere a ratei profitului și, o dată cu ea, creșterea mizeriei sînt contracarate de efectele *exploatării coloniale* sau, cum se spune în mod curent, de „imperialismul modern”. Exploatarea colonială este, conform acestei teorii, o metodă de transferare a presiunii economice pe umerii proletariatului din colonii, un grup ce, atît din punct de vedere economic cît și politic, este mai slab decît proletariatul industrial din metropole. „Capitalurile plasate în colonii, scrie Marx³⁷, pot da rate ale

profitului mai ridicată, fiindcă acolo în general rata profitului este mai ridicată din cauza nivelului scăzut de dezvoltare, iar exploatarea muncii este și ea mai mare din cauza folosirii sclavilor și a culilor etc. Este de neînțeles de ce profiturile relativ mari aduse de capitaluri plasate în anumite ramuri și transferate apoi în patrie nu pot să participe aici la egalizarea ratei generale a profitului dacă în calea acestei egalizări nu stau monopolurile și de ce aceste profituri relativ mari nu trebuie să sporească *pro tanto* rata generală a profitului." (Se cuvine menționat că principala idee ce stă în spatele acestei teorii a imperialismului „modern” o putem regăsi cu peste 160 de ani în urmă, la Adam Smith, care

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU

205

spunea despre comerțul colonial că „a contribuit în mod necesar la menținerea unei rate înalte a profitului”. Engels a făcut un pas înainte față de Marx în dezvoltarea acestei teorii. Silit să recunoască faptul că în Marea Britanie se constată o tendință nu de creștere a mizeriei, ci dimpotrivă, de ameliorare considerabilă a condițiilor de viață, el sugerează că fenomenul s-ar putea datora faptului că această țară „exploatează întreaga lume”; și atacă cu dispreț „clasa muncitoare britanică” pentru faptul că, în loc să sufere, cum se așteptase el, „devine în fapt din ce în ce mai burgheză”. După care continuă astfel: „Se pare că această națiune, ce mai burgheză dintre toate, vrea să ajungă în situația de a avea o aristocrație burgheză și un proletariat burghez, *alături de burghezie*.” Această schimbare de direcție din partea lui Engels este cel puțin la fel de notabilă ca aceea pe care am menționat-o în capitolul precedent³¹; și, la fel ca și aceea, ea a fost făcută sub influența unei evoluții sociale ce vădea o descreștere a mizeriei. Marx blamase capitalismul că „proletarizează clasa de mijloc și păturile inferioare ale burgheziei”, iar pe muncitori îi reduce la pauperism. Acum Engels blamează același sistem — lucru făcut de unii și în prezent — pentru că îi transformă pe muncitori în burghezi. Lucrul cel mai nostim în lamentația lui Engels este însă indignarea sa, care-l face să-i califice pe britanici, pentru că s-au comportat atât de nechibzuit încât să infirme profețiile marxiste, drept „cea mai burgheză dintre toate națiunile”. Conform doctrinei marxiste, ar fi trebuit să ne așteptăm de la „cea mai burgheză dintre toate națiunile” la o creștere pînă la un grad insuportabil a mizeriei și a tensiunii dintre clase; cînd colo, aflăm că se petrece tocmai opusul. Marxistului ortodox însă i se ridică părul în cap cînd aude de incredibila perversitate a unui sistem capitalist care transformă pe bunii proletari în burghezi păcătoși; uitînd cu totul că Marx a arătat că viciul sistemului rezidă doar în faptul că acționează tocmai dimpotrivă. Astfel, citim în analiza făcută de Lenin⁴⁰ cauzelor funeste și efectelor îngrozitoare ale imperialismului britanic modern: „Cauzele: 1) exploatarea întregii lumi de către această țară: 2) poziția ei monopolistă pe piața mondială: 3) monopolul ei colonial. Efectele: 1) *îmburghezirea unei păști a proletariatului britanic*: 2) o parte a proletariatului se lasă condusă de oameni vînduți burgheziei sau cel puțin plătiți de ea.” Dînd o denumire marxistă atât de dibace, „îmburghezirea proletariatului”, unei tendințe detestabile — detestabilă în principal pentru că nu se potrivea cu modul în care, după Marx, ar fi trebuit să evolueze lumea — Lenin crede, după cîl se pare, că

206

PROFEȚIA LUI MARX

a făcut din ea o tendință marxistă. Marx însuși a considerat că, cu cît mai repede ar putea să traverseze întreaga lume perioada istorică necesară a industrializării capitaliste, cu atît mai bine, și ca atare înclina să sprijine⁴¹ evoluțiile imperialiste. Lenin însă a ajuns la o concluzie total diferită. Intrucît, în opinia sa, faptul că Marea Britanie posedă colonii îi făcea pe muncitorii britanici să urmeze niște „lideri vînduți burgheziei”, în loc de a-i urma pe comuniști, el a văzut în imperiul colonial un detonator potențial. O revoluție izbucnită în colonii ar repune în acțiune în metropolă legea mizeriei crescînde, ceea ce ar duce și aici la revoluție. Astfel, coloniile erau locul de unde urma să pornească incendiul...

Nu cred că ipoteza auxiliară a cărei istorie am schițat-o aici poate salva legea mizeriei crescînde; pentru ca și această ipoteză este infirmată de experiență. Există țări, ca de exemplu democrațiile scandinave, Cehoslovacia, Canada, Australia, Noua Zeelandă, pentru a nu mai vorbi de Statele Unite, în care intervenționismul democratic a adus muncitorilor un înalt nivel de viață, în ciuda faptului că aici exploatarea colonială n-a avut nici o influență sau, oricum, a fost mult prea neimportantă pentru a putea sprijini ipoteza. În plus, dacă comparăm anumite țări ce „exploatează” colonii, cum sînt Olanda și Belgia, cu țări ca Danemarca, Suedia, Norvegia sau Cehoslovacia, care nu „exploatează” colonii, nu constatăm că *muncitorii* industriali ar fi profitat din posedarea de colonii, pentru că situația claselor muncitoare din toate aceste țări a fost izbitor de asemănătoare. Și apoi, cu toate că mizeria impusă prin colonizare indigenilor este unul din capitolele cele mai sumbre din istoria civilizației, nu se poate susține că mizeria lor ar fi avut tendința să crească din epoca lui Marx încoace. Dimpotrivă, situația s-a îmbunătățit mult. Or, în colonii creșterea mizeriei ar fi trebuit să fie foarte pronunțată, dacă ipoteza auxiliară și teoria inițială ar fi fost amîndouă corecte.

VII

La fel cum am făcut cu cel de-al doilea și cu cel de-al treilea pas în capitolele precedente, voi ilustra acum primul pas al raționamentului profetic al lui Marx, arătînd ceva din influența sa practică asupra tacticii partidelor marxiste.

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU

207

Social-democrații, sub presiunea unor fapte de netăgăduit, av abandonat tacit teoria că mizeria clasei muncitoare crește în intensitate; întreaga lor tactică a continuat însă să se bazeze pe presupuziția că legea creșterii în

extensiune a mizeriei este valabilă, deci că forța numerică a proletariatului industrial continuă cu necesitate să crească. Din acest motiv, ei și-au bazat în întregime politica pe reprezentarea intereselor muncitorilor industriali, fiind în același timp ferm convinși că reprezentau, sau aveau curînd să reprezinte, „marea majoritate a populației”⁴². Ei n-au pus niciodată la îndoială aserțiunea din *Manifest* că „Toate mișcările de pînă acum au fost mișcări ale unor minorități... Mișcarea proletară este mișcarea independentă a imensei majorități, în interesul imensei majorități.” Ei au așteptat, așadar, cu încredere ziua în care conștiința de clasă și cutezanța de clasă a muncitorilor industriali aveau să le aducă majoritatea în alegeri, „...cine va ieși în cele din urmă învingător: cei cîțiva acaparatori sau majoritatea covârșitoare a celor ce muncesc, în această privință nu poate exista nici o îndoială.” Ei refuzau să vadă că muncitorii industriali nu formau nicăieri majoritatea, cu atît mai puțin „imensa majoritate”, și că statisticile nu mai indicau nicăieri vreo tendință de creștere a numărului lor. Și n-au înțeles că existența unui partid muncitoresc democratic este pe deplin justificată numai atîta timp cît un asemenea partid este dispus să facă compromisuri sau chiar să coopereze cu alte partide, bunăoară cu partide ce-i reprezintă pe țărani sau clasele de mijloc. Și nu și-au dat seama că, dacă vroiau să conducă statul numai ca reprezentanți ai majorității populației, trebuiau să-și schimbe întreaga politică și să înceteze de a-i reprezenta în principal sau exclusiv pe muncitorii industriali. Firește, unei asemenea schimbări de orientare politică nu i se poate substitui aserțiunea naivă că politica proletară poate ca atare (cum a spus odată Marx⁴³) să-i aducă „pe producătorii rurali sub conducerea spirituală a capitalelor departamentelor, asigu-rîndu-le, prin muncitorii de la orașe, reprezentanți firești ai intereselor lor...”

Poziția partidelor comuniste a fost alta. Acestea au rămas atașate strict teoriei creșterii mizeriei, fiind convinse că aceasta va crește nu numai în extensiune, ci și în intensitate, dacă se înlătură cauzele îmburghezirii vremelnice a muncitorilor. Această convingere a contribuit considerabil la ceea ce Marx ar fi numit „contradicțiile interne” ale politicii lor.

208

PROFEȚIA LUI MARX

Situația tactică pare destul de simplă. Grație profeției lui Marx, comuniștii aveau certitudinea că mizeria trebuie neîntîrziat să crească. Ei știau totodată că partidul nu putea să cîștige încrederea muncitorilor fără să lupte pentru ei și cu ei, pentru a le ameliora situația. Aceste două premise fundamentale au determinat, în mod evident, principiile tacticii lor generale — de a-i determina pe muncitori să-și ceară drepturile, de a-i sprijini în fiecare episod particular al luptei lor neîncetate pentru pîine și acoperiș: de a lupta îndîrjit, împreună cu ei, pentru înfăptuirea revendicărilor lor practice, fie de natură economică sau politică. Așa aveau să cîștige încrederea muncitorilor. În același timp, muncitorii își vor da seama că nu-și pot schimba soarta prin aceste lupte mărunte și că doar o revoluție globală putea aduce o ameliorare. Pentru că toate luptele mărunte sînt sortite să eșueze: știm de la Marx că burghezia pur și simplu nu *poate* continua să facă concesii și că în cele din urmă *este inevitabil* ca mizeria să crească. Ca atare, singurul rezultat — extrem de prețios, însă — al luptei zilnice a muncitorilor împotriva asupritorilor lor este o creștere a conștiinței lor de clasă: e vorba de acel sentiment de unitate ce nu se dobîndește decît în luptă, conjugat cu certitudinea izvorîită din deznădejde că numai revoluția îi poate scăpa de mizerie. Cînd va fi atinsă această treaptă, va însemna că ceasul deznodămîntului a sunat.

Aceasta e teoria și comuniștii au acționat în consecință. La început i-au sprijinit pe muncitori în lupta lor pentru o soartă mai bună. Iată însă că, contrar tuturor așteptărilor și profețiilor, această luptă înregistrează succese. Revendicările sînt satisfăcute. Evident, motivul nu poate fi decît că au fost prea modeste. Așadar, trebuie cerut mai mult. Dar din nou revendicările sînt satisfăcute.⁴⁴ Și pe măsură ce mizeria descrește, muncitorii devin mai puțin înverșunați, mai dispuși să negocieze pentru salarii decît să comploteze pentru revoluție.

Acum comuniștii descoperă că politica lor trebuie inversată. Trebuie întreprins ceva pentru a face să funcționeze legea mizeriei crescînd. De exemplu, trebuie ațîțate tulburările din colonii (chiar dacă nu există șansa unei revoluții victorioase) și, cu scopul general de a contracara îmburghezirea muncitorilor, trebuie adoptată o politică de agravare a catastrofelor de orice fel. Dar această nouă politică distruge încrederea muncitorilor. Partidele comuniste ajung să-și piardă din membri, excepție făcînd doar cei lipsiți de

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ȘI SFÎRȘITUL SĂU 209

experiența luptelor politice reale. îi pierd tocmai pe aceia pe care îi descriu drept „avangarda clasei muncitoare”; principiul împărtășit de ele în mod tacit, „cu cît mai rău, cu atît mai bine, deoarece mizeria va grăbi cu necesitate revoluția”, îi face suspicioși pe muncitori — cu cît sînt mai reușite aplicațiile acestui principiu, cu atît sînt mai mari suspiciunile muncitorilor. Pentru că muncitorii sînt oameni realiști; ca să le cîștige încrederea, trebuie să le ameliorezi soarta.

Și atunci politica trebuie din nou inversată: comuniștii se văd siliți să lupte pentru îmbunătățiri imediate ale soartei muncitorilor, dar în același timp să spere opusul.

Cu aceasta, „contradicțiile interne” ale teoriei duc la ultimul stadiu de confuzie. Este stadiul în care e greu de știut cine-i trădătorul, pentru că acum trădarea poate fi devotament și devotamentul poate fi trădare. Este stadiul în care cei ce au urmat partidul nu doar pentru că au văzut în el (și mă tem că pe bună dreptate) singura mișcare viguroasă cu țeluri umanitare, ci mai ales pentru că era o mișcare bazată pe o teorie științifică, trebuie ori să-l părăsească, ori să-și sacrifice integritatea intelectuală: pentru că acum trebuie să se obișnuiască să creadă orbește într-o autoritate. În cele din urmă, ei trebuie să devină mistici — ostili argumentării raționale.

Se pare că nu numai capitalismul suferă de contradicții interne ce amenință să-l ducă la prăbușire...

Capitolul 21

O evaluare a profeției

Raționamentele pe care se sprijină profeția istorică a lui Marx nu stau în picioare. Ingenioasa sa încercare de a trage concluzii profetice din observații făcute asupra tendințelor economice din vremea sa a eșuat. Rațiunea acestui eșec nu rezidă în vreo insuficiență a bazei empirice de la care pornește raționamentul. Analizele sociologice și economice făcute de Marx societății din vremea sa au fost poate întrucâtva unilaterale, dar, în ciuda parțialității lor, erau remarcabile în aspectul lor descriptiv. Rațiunea eșecului său ca profet rezidă în întregime în mizeria istoricismului ca atare, în faptul simplu că, chiar dacă observăm astăzi ceea ce pare a fi o tendință istorică, nu putem ști dacă ea ni se va înfățișa la fel și mâine.

Trebuie să admitem că Marx a văzut multe lucruri în adevărata lor lumină. Dacă luăm în considerare doar profeția sa că sistemul capitalismului neîngrădit, așa cum l-a cunoscut el, nu avea să mai dureze multă vreme și că apologetii care credeau că acest sistem va dăinui veșnic se înșelau, trebuie să spunem că Marx a avut dreptate. După cum a avut dreptate și atunci când a susținut că „lupta de clasă”, adică asocierea muncitorilor, este cea căreia avea să i se datoreze în mare parte transformarea acestui sistem economic în unul nou. Nu trebuie însă să mergem pînă acolo încît să spunem că Marx a prezis acest nou sistem, intervenționismul¹, sub un alt nume, cel de socialism. Adevărul e că n-a intuit defel ceea ce avea să se petreacă. Ceea ce Marx numea „socialism” era un lucru foarte diferit de orice formă de intervenționism, chiar și de forma rusească a acestuia; căci el a crezut cu fermitate că dezvoltarea viitoare va diminua influența, politică și deopotrivă economică, a statului, pe cînd intervenționismul a amplificat pretutindeni această influență.

Dat fiind că fac aici o critică a lui Marx și că, într-o anumită măsură, elogiez intervenționismul democratic gradual (îndeosebi pe cel instituțional, explicat în secțiunea VII a capitolului 17), țin să

CAPITOLUL 21: O EVALUARE A PROFEȚIEI

211

spun cu claritate că nutresc multă simpatie față de speranța lui Marx privind scăderea rolului statului. Fără îndoială că primejdia cea mai mare a intervenționismului — îndeosebi a intervenției directe — constă în faptul că duce la creșterea puterii de stat și a birocrăției. Primejdia e cu atît mai mare cu cît majorității intervenționiștilor nu le pasă de ea sau închid ochii în fața ei. Eu însă cred că dacă primejdia este privită în față, trebuie să existe o posibilitate de a o stăpîni. Căci este vorba și aici, pur și simplu, de o problemă de tehnologie socială și de inginerie socială graduală. Dar de o problemă ce se cere abordată fără întîrziere, deoarece constituie un pericol pentru democrație. Este necesar să lucrăm planic în direcția libertății, și nu doar a securității, dacă nu din alt motiv, atunci pentru că numai libertatea ne poate da siguranța securității.

Să ne întoarcem însă la profeția lui Marx. Una din tendințele istorice pe care el pretindea a le fi descoperit pare să fie de un caracter mai persistent decît celelalte; am în vedere tendința de acumulare a mijloacelor de producție și îndeosebi pe cea de creștere a productivității muncii. Pare-se, într-adevăr, că această tendință va continua pentru un timp, cu condiția, firește, ca noi să împiedicăm nimicirea civilizației. Dar Marx nu numai că a recunoscut această tendință și „aspectele civilizatorii” ale ei, ci a sesizat și pericolele ce-i sînt inerente. În particular, el a fost unul din primii (deși a avut cîțiva precursori, ca de exemplu Fourier²) care au relevat legătura dintre „dezvoltarea forțelor productive”, în care vedea³ „misiunea și justificarea istorică a capitalului”, și acel fenomen extrem de distructiv al sistemului de credit — sistem ce pare să fi stimulat dezvoltarea rapidă a industrialismului — care este *ciclul industrial*.

Teoria lui Marx însuși despre ciclul industrial (discutată în secțiunea IV a capitolului precedent) ar putea, cred, să fie parafrazată astfel: chiar dacă e adevărat că legile inerente ale pieței libere generează o tendință de ocupare integrală a forței de muncă, este la fel de adevărat că fiecare apropiere de ocuparea totală, adică de o penurie de forță de muncă, îi stimulează pe inventatori și pe investitori să creeze și să introducă mașini și utilaje noi, care necesită mai puțină forță de muncă, dînd naștere astfel (la început unei scurte perioade de prosperitate, iar apoi) unui nou val de șomaj și depresie. Dacă și în ce măsură această poveste este adevărată, eu nu știu. După cum spuneam în capitolul precedent, teoria ciclului economic este o treabă destul de grea și pe care n-am de gînd s-o

212

PROFEȚIA LUI MARX

abordez. Întrucît însă teza lui Marx după care creșterea productivității e unul din factorii ce contribuie la ciclul economic mi se pare importantă, fie-mi îngăduit să dezvolt cîteva considerații destul de evidente în sprijinul ei. Următoarea listă de evoluții posibile este, firește, cu totul incompletă; dar este construită în așa fel, încît ori de cîte ori productivitatea muncii crește, cel puțin una din evoluțiile următoare, eventual mai multe deodată, începe

și continuă cu necesitate, într-o măsură suficientă pentru a contrabalansa respectiva creștere a productivității muncii.

A) Cresc investițiile, adică are loc producerea unor asemenea mijloace de producție care sporesc capacitatea de producere a altor bunuri. (Cum acest proces duce la o nouă creștere a productivității, el nu poate *singur* să contrabalanseze efectele ei pentru o perioadă cât de cât însemnată.)

B) Sporește consumul — crește nivelul de trai:

a) al întregii populații;

b) al anumitor părți ale ei (de exemplu, al unei anumite clase).

C) Scade timpul de muncă.

a) se reduce numărul orelor de muncă zilnice

b) crește numărul persoanelor care nu sînt muncitori industriali, și îndeosebi

b₁) crește numărul oamenilor de știință, al medicilor, artiștilor, oamenilor de afaceri etc.

b₂) crește numărul muncitorilor șomeri.

D) Crește cantitatea bunurilor produse dar neconsumate.

a) bunuri de consum sînt distruse;

b) mijloace de producție rămîn nefolosite (unele fabrici nu lucrează);

c) se produc alte bunuri decît cele de consum și cele de tipul A), spre exemplu arme;

d) este folosită muncă pentru distrugerea de mijloace de producție (și pentru reducerea, în acest fel, a productivității).

Am întocmit în așa fel lista acestor evoluții — listă ce, desigur, ar putea fi încă elaborată — încît pînă la linia punctată, adică pînă la C), b₁) evoluțiile ca atare sînt îndeobște recunoscute ca dezirabile,

CAPITOLUL 21: O EVALUARE A PROFETIEI

213

pe cînd de la C), b₂) mai departe, figurează cele considerate îndeobște a fi indezirabile; ele indică depresiune economică, fabricare de arme și război.

Este clar că de vreme ce A) nu poate ea singură să restabilească pînă la capăt echilibrul, deși poate să fie un factor foarte important, trebuie să intervină una sau mai multe din celelalte evoluții. În plus, pare rezonabil să admitem că dacă nu există instituții care să garanteze desfășurarea evoluțiilor dezirabile într-o măsură suficientă pentru a contrabalansa productivitatea crescută, se vor declanșa una sau alta dintre evoluțiile indezirabile. Dar acestea toate, cu posibila excepție a producției de armament, sînt de așa natură. Încît e probabil să ducă la o reducere drastică a lui A), ceea ce nu poate să nu agraveze foarte mult situația.

Nu cred că prin considerații de felul celor de mai sus s-ar putea „explica”. În vreun sens al cuvîntului, înarmările sau războiul, deși s-ar putea explica succesul statelor totalitare în combaterea șomajului. Nu cred, tot așa, că astfel de considerații ar fi în măsură să „explice” ciclul industrial, deși ar putea, eventual, să contribuie cu ceva la explicarea lui, explicare în cadrul căreia problemele de credit și monetare joacă probabil un rol foarte important: pentru că reducerea lui A), de exemplu, poate echivala cu teaurizarea unor economii ce altminteri ar fi probabil investite — un factor important și mult discutat⁴. Și nu e cu totul imposibil ca legea marxistă a scăderii ratei profitului (dacă în genere această lege stă în picioare⁵) să poată oferi și ea o sugestie pentru explicarea teaurizării: căci presupunînd că o perioadă de acumulare rapidă poate duce la o asemenea scădere, aceasta ar putea să descurajeze investițiile și să încurajeze teaurizarea, reducînd A).

Acestea toate n-ar fi însă o teorie a ciclului industrial. O asemenea teorie ar avea o sarcină diferită. Principala ei sarcină ar fi să explice de ce instituția pieței libere, instrument extrem de eficace de egalizare a cererii și ofertei, nu este suficientă pentru a împiedica depresiunile⁶, adică supraproducția și subconsumul. Cu alte cuvinte, ar trebui să putem arăta că vînzarea și cumpărarea pe piață produc, ca una din repercusiunile sociale neintenționate⁷ ale acțiunilor noastre, ciclul industrial. Teoria marxistă a ciclului industrial tocmai acest scop îl urmărește: iar considerațiile schițate aici privitoare la efectele unei tendințe generale de creștere a productivității pot cel mult să suplimenteze această teorie.

214

PROFETIA LUI MARX

Nu doresc să mă rostesc asupra valorii tuturor acestor speculații privitoare la ciclul industrial. Mi se pare însă foarte clar că ele sînt cum nu se poate mai prețioase, chiar dacă în lumina teoriilor moderne ele ar trebui astăzi înlocuite cu totul. Simplul fapt că Marx a tratat pe larg această problemă constituie un mare merit al său. Cel puțin această parte a profetiei sale s-a adevărit pînă în prezent; tendința de creștere a productivității continuă: continuă și ciclul industrial, iar continuarea sa va duce, probabil, la contra-măsuri intervenționiste și deci la o nouă îngrădire a sistemului pieței libere; evoluție aflată în concordanță cu profetia lui Marx, după care ciclul industrial ar fi unul din factorii ce duc inevitabil la prăbușirea sistemului neîngrădit al capitalismului. La aceasta trebuie să adăugăm încă o profetie adevărită, și anume că asocierea muncitorilor urma să fie un alt factor important în acest proces.

Avînd în vedere această listă de profetii importante și în mare parte izbutite, mai e cazul oare să vorbim de mizeria istoricismului? Dacă profetiile istorice ale lui Marx au fost fie și parțial izbutite, e clar că nu putem repudia în mod facil metoda lui. Dar examinînd mai de aproape succesele lui Marx, constatăm că *niciodată nu i-a adus succes metoda sa istoricistă, ci totdeauna metoda analizei instituționale*. Așadar, nu analiza istoricistă ci o analiză instituțională tipică duce la concluzia că întreprinzătorul capitalist este silit de concurență să sporească

productivitatea. Tot pe o analiză instituțională se bazează și teoria lui Marx privind ciclul industrial și suprapopulația. Până și teoria luptei de clasă este una instituțională; această luptă face parte din mecanismul prin care este controlată repartitia averii ca și cea a puterii, mecanism ce face posibile negocierile colective în sensul cel mai larg. Nicăieri în aceste analize nu joacă vreun rol acele tipic istoriciste „legi” sau stadii sau perioade sau tendințe ale dezvoltării istorice. Pe de altă parte, nici una din concluziile istoriciste mai ambițioase ale lui Marx, nici una din acele „legi inexorabile ale dezvoltării” sau „faze ale istoriei peste, care nu se poate sări” nu s-a dovedit vreodată a fi o predicție reușită. Marx a izbutit *numai* în măsura în care a analizat instituții și funcțiile acestora. Or, nici una din profețiile sale istorice mai ambițioase și mai ample nu ține de domeniul analizei instituționale. Ori de câte ori se face o încercare de a sprijini asemenea profeții printr-o atare analiză, derivarea e defectuoasă. într-adevăr, raportate la criteriile exigente ale lui Marx însuși, profețiile mai

CAPITOLUL 21: O EVALUARE A PROFETIEI

215

ample se situează la un nivel intelectual destul de scăzut. Ele cuprind nu numai multă gândire tendențioasă, ci sînt și lipsite de imaginație politică. Vorbind în mare, Marx împărtășea credința industriașului progresist, a „burghezului” din vremea sa: credința într-o lege a progresului. Dar acest optimism istoricist naiv, al lui Hegel și Comte, al lui Marx și Mill, nu este mai puțin superstițios decît un istoricism pesimist cum este cel al lui Platon sau cel al lui Spengler. Iar pentru un profet este un prost instrument, deoarece în mod necesar încătușează imaginația istorică. într-adevăr, este necesar să fie recunoscut drept unul din principiile oricărei viziuni asupra politicii negrevată de prejudecăți că în sfera omenescului totul este posibil, și în particular, că nici una din evoluțiile imaginabile nu poate fi exclusă pe temeiul că ar fi incompatibilă cu așa-numita tendință a progresului uman sau cu orice altă pretinsă lege a „naturii umane”. „Faptul progresului, spune H. A. L. Fisher⁸, este înscris cu litere mari și clare pe pagina istoriei; dar progresul nu e o lege a naturii. Terenul cîștigat de o generație poate fi pierdut de cea următoare.”

în conformitate cu principiul că totul e posibil, merită, poate, să menționăm că profețiile lui Marx ar fi putut foarte bine să se adevărească. O credință cum a fost optimismul progresivist al secolului al XIX-lea poate fi o puternică forță politică; ea poate contribui la înfăptuirea a ceea ce a prezis. Astfel, chiar și o predicție corectă nu trebuie prea repede acceptată drept o coroborare a unei teorii și a caracterului științific al acesteia. Adevărarea predicției poate fi, dimpotrivă, o consecință a caracterului său religios și o dovadă a puterii credinței religioase pe care a fost capabilă s-o insuflă oamenilor. Iar cît privește, în speță, marxismul, elementul religios din el a acționat fără greș. în ceasul celei mai profunde mizerii și degradări, profeția lui Marx a oferit muncitorilor o credință inspiratoare în misiunea lor și în viitorul măreț pe care mișcarea lor avea să-l pregătească pentru întreaga omenire. Privind înapoi la desfășurarea evenimentelor dintre 1864 și 1930, cred că dacă nu era faptul întrucîtva accidental că Marx descurajase cercetările de tehnologie socială, lumea europeană ar fi putut evolua, sub influența acestei religii profetice, spre un socialism de tip necolectivist. O pregătire temeinică pentru ingineria socială, pentru planificarea libertății, din partea marxiștilor ruși ca și a celor din Europa centrală, ar fi putut să ducă la un succes neîndoielnic, convingător

216

PROFETIA LUI MARX

pentru toți prietenii societății deschise. Dar aceasta n-ar fi însemnat o coroborare a unei profeții științifice. Ar fi fost rezultatul unei mișcări religioase — rezultatul credinței în umanitarism, combinată cu o utilizare critică a rațiunii noastre în scopul transformării lumii. Lucrurile au evoluat însă altfel. Elementul profetic din crezul lui Marx a fost dominant în mințile discipolilor săi. El a obnubilat tot restul, alungînd puterea judecării reci și critice și distrugînd convingerea că prin folosirea rațiunii putem să schimbăm lumea. N-a rămas din doctrina lui Marx decît filozofia oraculară a lui Hegel, care în travestiul ei marxist amenință să paralizaze lupta pentru societatea deschisă.

ETICA LUI MARX

Capitolul 22

Teoria morală a istoricismului

Sarcina pe care și-a propus-o Marx în *Capitalul* a fost descoperirea de legi inexorabile ale dezvoltării sociale. Nu descoperirea de legi economice care ar putea fi de folos tehnologului social. Nici analiza condițiilor economice care ar permite realizarea unor obiective sociale cum sînt prețurile echitabile, repartitia egală a bogăției, securitatea, planificarea rațională a producției și, mai presus de toate, libertatea; și nici încercarea de a analiza și clarifica aceste obiective.

Dar, cu toate că Marx se opunea cu hotărîre tehnologiei utopice ca și oricărei încercări de a da o justificare morală obiectivelor socialiste, scrierile sale conțineau, în mod implicit, o teorie etică. Această teorie se exprimă la el în principal prin aprecieri morale asupra instituțiilor sociale. în fond, condamnarea de către Marx a capitalismului este în chip fundamental o condamnare morală. *Sistemul e condamnat* pentru nedreptatea crudă cc-i este inerentă, combinată cu deplina corectitudine și dreptate „formală”. Sistemul este condamnat pentru

faptul că, silind pe exploatator să înrobească pe cel exploatat, le răpește ambilor libertatea. Marx n-a incriminat bogăția și nici n-a făcut elogiul sărăciei. El detesta capitalismul nu pentru că acesta însemna acumulare de bogății, ci pentru caracterul lui oligarhic: îl detesta pentru că în acest sistem bogăția înseamnă putere politică în sensul de putere asupra altor oameni. În capitalism forța de muncă este o marfă, ceea ce înseamnă că unii oameni sînt nevoiți să se vîndă pe piață. Marx detesta sistemul pentru că acesta semăna cu sclavia. Punînd un asemenea accent pe aspectul moral al instituțiilor sociale, Marx sublinia responsabilitatea noastră pentru repercusiunile sociale mai depărtate ale acțiunilor noastre; ale acelor acțiuni, bunăoară, care sînt de natură să perpetueze existența unor instituții nedrepte din punct de vedere social.

218

ETICA LUI MARX

Dar deși *Capitalul* este, de fapt, în mare măsură un tratat de etică socială, aceste idei etice nu sînt niciodată prezentate ca atare. Ele sînt exprimate doar prin implicație, cea ce nu diminuează însă forța cu care sînt susținute, dat fiind că implicațiile sînt foarte evidente. Eu cred că Marx a evitat să prezinte o teorie morală explicită pentru că îi displaceau predicile morale. Adînc neîncrezător față de moraliști, care nu o dată predică una și fac cu totul altceva, Marx a pregetat să-și formuleze explicit convingerile etice. Principiile omeniei și decenței erau pentru el ceva ce nu necesită discuție, ceva de la sine înțeles. (El a fost și în acest domeniu un optimist.) Pe moraliști i-a atacat fiindcă vedea în ei apologetii sicofanți ai unei ordini sociale pe care el o simțea imorală; pe panegiriștii liberalismului i-a atacat din pricina mulțumirii lor de sine, din pricină că identificau libertatea umană cu libertatea formală existentă atunci în cadrul unui sistem social care anihila pe cea dintîi. Astfel, în mod implicit, el își mărturisea atașamentul față de libertate; și în pofida înclinației sale, ca filozof, spre holism, cu siguranță că nu a fost un colectivist, de vreme ce spera că statul avea „să dispară treptat”. După convingerea mea, credința lui Marx a fost credința într-o societate deschisă.

Atitudinea lui Marx față de creștinism este strîns legată de aceste convingeri și de faptul că în zilele lui, pentru oficialitatea creștină era caracteristică o apărare fățarnică a exploatării capitaliste. (Atitudinea lui Marx are anumite asemănări cu cea a contemporanului său Kierkegaard, marele reformator al eticii creștine, care a demască¹ moralitatea creștină oficială din vremea sa pe o ipocrizie anticreștină și antiumanitară.) Un reprezentant tipic al acestui gen de creștinism era preotul protestant-anglican J. Townsend, autorul unei *Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* (*Disertație asupra legii săracilor. Scrisă de un prieten al oamenilor*), un apologet extrem de grosolan al exploatării, pe care Marx îl demască. „Foamea — își începe Townsend panegiricul² — nu constituie numai o presiune pașnică, tăcută și neîncetată, dar provoacă cele mai mari eforturi, fiind un mobil natural care îndeamnă la hărnicie și la muncă.” într-o rînduială „creștinească” a lumii, așa cum o vede Townsend, totul depinde (după cum observă Marx) de permanentizarea foametei în rîndurile clasei muncitoare; și Townsend crede că acesta este într-adevăr țelul divin al principiului creșterii populației; pentru că textul său continuă astfel: „Pare

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A ISTORICISMULUI 219

să fie o lege naturală ca cei săraci să fie, într-o anumită măsură, neprevăzători (*improvident*) (...) astfel că există totdeauna unii (*that there always may be some*) care să îndeplinească funcțiile cele mai servile, mai murdare și mai josnice ale comunității. Fondul de fericire umană (*the fund of human happiness*) este mult sporit în modul acesta, și cei mai delicați... sînt liberi... să-și urmeze nestingheriți vocația lor superioară.” Și „delicatul popă sicofant” cum îl numește Marx din pricina acestei remarci, adaugă că Legea săracilor, prin faptul că asigură o asistență celor înfometați, „are tendința de a distruge armonia și frumusețea, simetria și ordinea acestui sistem pe care Dumnezeu și natura l-au stabilit în lume.”

Dacă acest soi de „creștinism” a dispărut astăzi de pe fața pămîntului mai bune a globului, faptul se datorează nu în mică măsură reformei morale provocate de Marx. Nu sugerez că schimbarea atitudinii bisericii față de săraci în Anglia n-a început cu mult înainte ca Marx să fi exercitat vreo influență în această țară; el a influențat însă această evoluție, îndeosebi pe continent, iar progresele socialismului au avut ca efect consolidarea ei și în Anglia. Influența lui Marx asupra creștinismului ar putea fi comparată, probabil, cu influența lui Luther asupra Bisericii romane. Ambele au constituit o provocare, ambele au condus la o contrareformă în taberele inamicilor lor, la o revizuire și reevaluare a standardelor lor etice. Dacă astăzi creștinismul se află pe un drum diferit de cel pe care-l urma încă și în primele decenii ale acestui secol, aceasta se datorează într-o măsură considerabilă influenței lui Marx. Acestei influențe i se datorează în parte și faptul că biserica și-a plecat urechea la vocea lui Kierkegaard, care în a sa *Carte a Judecătorului* descria propria sa activitate astfel³: „Cel ce are menirea să producă o idee corectivă trebuie doar să studieze, cu precizie și profunzime, părțile putrede ale ordinii existente, și apoi, în modul cel mai pătînitor cu putință, să pună accentul pe opusul lor.” („Așa stînd lucrurile — adaugă el — un om aparent inteligent va ridica lesne împotriva ideii corective obiecția că este pătînitoare; și va determina publicul să creadă că acesta e întregul adevăr asupra ei.”) în acest sens s-ar putea spune că marxismul timpuriu, cu rigoarea sa etică, cu accentul pus pe fapte în locul simplelor vorbe, a fost, probabil, cea mai importantă idee corectivă a epocii noastre.⁴ Așa se explică uriașa lui influență morală.

Cerința ca oamenii să se verifice prin fapte este deosebit de pronunțată în unele din scrierile de tinerețe ale lui Marx. Această

220

ETICA LUI MARX

atitudine, care ar putea fi descrisă drept *activistă*, este formulată cum nu se poate mai clar în ale sale *Teze despre Feuerbach*⁵: „Filozofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba.” Există însă și multe alte pasaje care vădesece aceeași tendință „activistă”; îndeosebi cele în care Marx vorbește despre socialism ca despre „imperiul libertății”, un imperiu unde omul urmează să devină „stăpîn al propriului său mediu social”. Marx concepea socialismul ca pe o perioadă în care sîntem în mare măsură liberi de forțele iraționale care determină acum viețile noastre și în care rațiunea umană poate să controleze activ relațiile dintre oameni. Judecînd după toate acestea și după atitudinea morală și emoțională generală a lui Marx, nu mă pot îndoii că, dacă ar fi fost pus în fața alternativei „să fim creatorii propriului nostru destin ori să ne mulțumim a fi profeții lui”, el ar fi decis să fie un creator, și nu un simplu profet.

Dar, după cum știm deja, aceste puternice tendințe „activiste” ale lui Marx sînt contracarate de istoricismul său. Sub influența acestuia, el a devenit în principal un profet. A decis că, cel puțin în condițiile capitalismului, trebuie să ne supunem „legilor inexorabile” și faptului că tot ce putem face este „să scurtăm și să ușurăm durerile facerii” inerente „fazelor naturale ale dezvoltării”⁶. Există o adevărată prăpastie între activismul lui Marx și istoricismul său, prăpastie pe care o mărește și mai mult doctrina sa că sîntem nevoiți să ne supunem forțelor pur iraționale ale istoriei. Căci de vreme ce a denunțat drept utopică orice încercare de a face uz de rațiunea noastră pentru planificarea viitorului, înseamnă că *rațiunea nu joacă nici un rol în realizarea unei lumi mai rezonabile*. Eu cred că o asemenea viziune este de nesusținut și că duce inevitabil la misticism. Trebuie să admit însă că pare să existe o posibilitate teoretică de a arunca o punte peste această prăpastie, deși nu consider trainică această punte. Este vorba de *teoria morală istoricistă* a lui Marx și Engels⁷, schițată doar în linii mari în scrierile lor. Nefiind dispuși să admită că propriile lor idei etice ar fi în vreun sens ultime și auto-justificante. Marx și Engels preferau să privească scopurile lor umanitare în lumina unei teorii care le explică drept produsul sau reflectarea împrejurărilor sociale. Teoria lor poate fi descrisă după cum urmează. Dacă un reformator social sau un revoluționar se crede inspirat de ura față de „nedreptate” și de devotamentul față de „dreptate”, el este în mare parte victima unei iluzii

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A ISTORICISMULUI 221

(ca orice alt om, de pildă un apologet al vechii orînduiri). Sau, pentru a vorbi mai precis, ideile sale morale despre „dreptate” și „nedreptate” sînt produse secundare ale dezvoltării sociale și istorice, însă produse de un fel important, deoarece fac parte din mecanismul prin care are loc dezvoltarea. Ca să ilustrăm această precizare: există întotdeauna cel puțin două idei despre „dreptate” (sau despre „libertate” sau despre „egalitate”), foarte diferite între ele. Una este ideea despre „dreptate” așa cum o înțelege clasa dominantă, iar cealaltă, aceeași idee așa cum o înțelege clasa asuprită. Aceste idei sînt, firește, produse ale situației de clasă, dar în același timp ele joacă un rol important în lupta de clasă, oferind fiecăreia din părți acea conștiință curată de care are nevoie pentru a lupta.

Această teorie a moralității poate fi caracterizată drept istoricistă pentru că susține că toate categoriile morale sînt dependente de situația istorică: ea este numită de obicei *relativism istoric* în domeniul eticii. Din acest punct de vedere, întrebarea dacă este just să se acționeze în cutare mod este o întrebare incompletă. Întrebarea completă ar suna astfel: Este oare just, în sensul moralității feudale din secolul al cincisprezecelea, să se acționeze în cutare mod? Sau, tot așa: Este oare just, în sensul moralei proletare din secolul al nouăsprezecelea, să se acționeze în cutare mod? Acest relativism istoric a fost formulat de Engels în felul următor⁸: „Ce morală ni se propovăduiește astăzi? Avem în primul rînd morală creștină-feudală, moștenită din vremurile evlavioase de altădată, care la rîndul ei se împarte, în esență, într-o religie catolică și una protestantă; nici în cadrul acestora nu lipsesc subîmpărțirile, care merg de la morală catolică-iezuită și de la cea ortodox-protestantă. pînă la morală mai îngăduitoare de nuanță iluministă. Alături de acestea figurează morală modernă burgheză și, paralel, morală proletară a viitorului...”

Dar acest așa-numit „relativism istoric” nu epuizează nicidecum caracterul istoricist al teoriei marxiste despre morală. Să ne imaginăm că i-am putea întreba pe cei ce susțin o asemenea teorie, de exemplu pe Marx însuși: De ce acționați așa cum acționați? De ce, bunăoară, considerați dezgustător și respingător să vă lăsați mituiți de burghezie pentru a înceta activitățile voastre revoluționare? Nu cred că lui Marx i-ar fi plăcut să răspundă la o asemenea întrebare: probabil că ar fi încercat s-o evite, spunînd, eventual, că acționează așa cum îi place sau cum se simte îmboldit. Dar toate acestea nu

222

ETICA LUI MARX

ating problema noastră. Este cert că în deciziile practice ale vieții sale Marx s-a conformat unui cod moral foarte riguros; cert este și faptul că punea în fața colaboratorilor săi exigențe morale înalte. Oricare ar fi terminologia pe care o aplicăm acestor lucruri, problema cu care ne confruntăm este de a găsi răspunsul pe care el l-ar fi putut da la întrebarea: De ce acționezi în cutare mod? Bunăoară, de ce încerci să-i ajuți pe cei asupriți? (Marx însuși n-a aparținut acestei clase, nici prin naștere, nici prin educație și nici prin modul său de viață.)

Dacă ar fi fost astfel încolțit, cred că Marx și-ar fi formulat convingerea morală în termenii următori, care formează miezul a ceea ce eu numesc teoria sa morală istoricistă. Ca specialist în științele sociale (ar fi putut el să spună), știu că ideile noastre morale sînt arme în lupta de clasă. Ca om de știință, eu pot să le examinez fără să ader la ele. Dar tot ca om de știință mai constat că nu pot evita să iau atitudine în această luptă; și că orice

atitudine, chiar și una de detașare, înseamnă situare pe o poziție sau alta. Problema mea îmbracă, astfel, următoarea formă: Pe ce poziție să mă situez? O dată ce am ales o anumită poziție, implicit am decis asupra moralei mele. Trebuie să adopt sistemul moral care este legat cu necesitate de interesele clasei pe care am decis să o sprijin. Înainte însă de a lua această decizie fundamentală, nu am adoptat nici un sistem moral, cu condiția de a fi fost în stare să mă eliberez de tradițiile morale ale clasei mele; dar aceasta este, de bună seamă, o premisă necesară a adoptării oricărei decizii conștiente și raționale privitoare la sistemele morale aflate în dispută. Cum însă o decizie este „morală” doar în raport cu un cod moral anterior acceptat, decizia mea fundamentală nu poate fi defel o decizie „morală”. Poate fi însă o decizie *științifică*. Pentru că, fiind specialist în științele sociale, sînt în măsură să-mi dau seama ce urmează să se întîmple. Sînt în măsură să-mi dau seama că burghezia, și o dată cu ea sistemul său moral, urmează să dispară, și că proletariatul, și împreună cu el un nou sistem moral, vor izbîndi cu necesitate. Îmi dau seama că această evoluție este inevitabilă. Ar fi o nebunie să i te opui, întocmai cum ar fi o nebunie să încerci să te opui legii gravitației. Iată de ce decizia mea fundamentală este în favoarea proletariatului și a moralei sale. Iar această decizie se bazează exclusiv pe anticipația științifică, pe profeția istorică științifică. Deși nu este ea însăși o decizie morală, deoarece nu se bazează pe vreun

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A ISTORICISMULUI 223

sistem moral, ea duce la adoptarea unui anumit sistem moral. În rezumat, decizia mea fundamentală nu este (așa cum ați bănuț dumneavoastră) decizia sentimentală de a-i ajuta pe cei asupriți, ci este decizia științifică și rațională de a nu opune în zadar rezistență legilor dezvoltării sociale. Numai după ce am luat această decizie, sînt gata să accept și să folosesc din plin acele sentimente morale care sînt arme necesare în lupta pentru ceea ce oricum urmează să vină. În felul acesta, adopt drept criterii ale moralității mele faptele perioadei ce urmează să vină. Și în felul acesta rezolv aparentul paradox că o lume mai rezonabilă urmează să-și facă apariția fără să fi fost plănuț de rațiune; căci potrivit standardelor mele morale, acum adoptate, lumea viitoare este cu necesitate mai bună și, deci, mai rezonabilă. Totodată arunc și o punte peste prăpastia dintre acti-vismul meu și istoricismul meu. Pentru că e clar că deși am descoperit legea naturală care determină dezvoltarea societății, nu pot suprima dintr-o trăsătură de condei fazele naturale ale evoluției sale. Un lucru însă pot, totuși, să-l fac: să ajut activ la scurtarea și ușurarea durerilor facerii inerente acestei evoluții.

Acesta ar fi fost, cred, răspunsul lui Marx, răspuns ce reprezintă, pentru mine, forma cea mai importantă a ceea ce am numit „teoria morală istoricistă”. La această teorie face aluzie Engels atunci cînd scrie⁹: „De bună seamă că morala care cuprinde cel mai mare număr de elemente durabile este cea care în prezent reprezintă abolirea prezentului; este cea care reprezintă viitorul; este morala proletară... Conform acestei concepții, cauzele ultime ale tuturor schimbărilor sociale și revoluțiilor politice nu rezidă în înțelegerea tot mai bună a dreptății; ele trebuie căutate nu în *filozofia*, ci în *economia* epocii despre care este vorba. Înțelegerea tot mai deplină a faptului că instituțiile sociale existente sînt iraționale și nedrepte este doar un simptom...” Este teoria despre care un marxist modern spune: „întemeind aspirațiile socialiste pe o lege economică rațională a dezvoltării sociale, *în loc să le justifice prin argumente morale*, Marx și Engels au proclamat socialismul drept o necesitate istorică.”¹⁰ Este o teorie foarte larg împărtășită, dar numai rareori formulată în mod clar și explicit. De aceea critica ei este mai importantă decît ar putea să pară la prima vedere.

În primul rînd, e clar că teoria depinde în mare măsură de posibilitatea unei profeții istorice corecte. Dacă această posibilitate este pusă la îndoială — și în mod cert ea trebuie pusă la îndoială —

224

ETICA LUI MARX

teoria apare mult mai puțin atrăgătoare. Dar cu scopul de a o analiza, voi presupune pentru început că cunoașterea istorică e un fapt; și mă voi mărgini să stipulez că posibilitatea previzionării istorice este limitată; voi stipula că putem prevedea ceea ce se va petrece, să zicem. în următorii 500 de ani. stipulație ce nu restrînge nici cele mai îndrăznețe pretenții ale istoricismului marxist.

Acum să examinăm mai întîi aserțiunea teoriei morale istoriciste, după care decizia fundamentală în favoarea sau împotriva unuia din sistemele morale în chestiune nu este ea însăși o decizie morală; că ea nu se bazează pe nici un considerent sau sentiment moral, ci pe o pre-dicție istorică științifică. Eu cred că această aserțiune este de ncsus-ținut. Pentru a vedea cît mai limpede de ce, e suficient să explicităm imperativul sau principiul de conduită implicat în această decizie fundamentală. Este vorba de principiul: Adoptă sistemul moral al viitorului! sau: Adoptă sistemul moral susținut de cei ale căror acțiuni sînt cele mai utile pentru înfăptuirea viitorului! Or, mie mi se pare clar că, chiar și în ipoteza că am ști exact cum vor arăta următorii 500 de ani. nu e cîtuși de puțin necesar să adoptăm un asemenea principiu. Este — ca să dăm un exemplu — cel puțin imaginabil ca unui elev cu înclinații umanitare al lui Voltaire, care ar fi prevăzut în 1764 cum va evolua Franța pînă. să zicem, în anul 1864, să-i fi displicut această perspectivă; este cel puțin imaginabil ca el să fi decis că o atare evoluție este mai degrabă dezgustătoare și să fi refuzat să adopte standardele morale ale lui Napoleon al III-lea. Trebuie să rămîn credincios standardelor mele morale, ar fi putut el să spună, și să le transmit elevilor mei; poate că ei vor supraviețui acestei perioade, poate că într-o bună zi vor ieși victorioși. Tot așa. este cel puțin imaginabil (deocamdată nu susțin mai mult) ca un om care prevede astăzi cu certitudine că ne îndreptăm spre o perioadă de sclavie, că urmează să ne întoarcem în cușca societății captive sau chiar să recădem în animalitate, să se decidă, cu toate acestea, să nu adopte standardele morale ale acestei perioade viitoare, ci să contribuie cît poate de mult la supraviețuirea idealurilor sale umanitare, sperînd eventual într-o resurrecție a moralității sale într-un viitor îndepărtat.

Toate aceste lucruri sînt, cel puțin, imaginabile. Poate că o asemenea decizie n-ar fi cea mai „înțeleaptă”. Dar faptul că ea nu este exclusă nici de previziune, nici de vreo lege sociologică sau psihologică, arată că prima aserțiune a teoriei morale istoriciste este de nesusținut. Problema dacă trebuie sau nu să acceptăm morali-

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A ISTORICISMULUI 225

tatea viitorului numai pentru că este moralitatea viitorului, este e; < însăși o problemă morală. Decizia fundamentală nu poate fi derivat din nici un fel de cunoaștere privitoare la viitor.

În capitolele anterioare am menționat *pozitivismul moral* (ir special pe cel al lui Hegel), adică teoria că nu există alt standar moral decît cel care e în vigoare; că tot ce există este rațional și bui și că, deci, *dreptul e totuna cu puterea*. Aspectul practic al acestei teorii este următorul. O critică morală a stării de lucruri existente este imposibilă, deoarece această stare determină ea însăși standardele morale. Or, teoria morală istoricistă, de care ne ocupăm aici, nu este decît o altă formă a pozitivismului moral. Pentru că ea susține că *puterea viitoare este identică cu dreptul*. Doar că aici viitorul este pus în locul prezentului, atîta tot. Iar aspectul practic al teoriei este acesta: o critică morală a stării de lucruri viitoare este imposibilă, deoarece această stare determină standardul moral prin prisma căruia judecăm lucrurile. Deosebirea dintre „prezent” și „viitor” este aici, firește, doar una de grad. Se poate spune că viitorul începe mîine, sau peste 500 de ani, sau peste 100. *Sub aspectul structurii teoretice nu există nici o deosebire între conser\^torismul moral, modernismul moral și futurismul moral*. Și nici sub aspectul sentimentelor morale ele nu se deosebesc prea mult. Dacă futuristul moral critică lășitatea conservatorului moral care se situează de partea puterii existente, conservatorul moral poate îndrepta acuzația în sens opus; el poate spune că futuristul moral este un lăș, pentru că se situează de partea puterii ce urmează să se instaureze, de partea guvernanților de mîine.

Sînt sigur că dacă ar fi examinat aceste implicații, Marx ar fi repudiat teoria morală istoricistă. Numeroase remarci și numeroase acțiuni arată că el a ajuns la socialism nu în virtutea unei judecăți științifice, ci datorită unui impuls moral, dorinței de a-i ajuta pe cei asupriți, dorinței de a-i vedea eliberați pe muncitorii nefericiți și supuși unei exploatare nerușinate. Nu mă îndoiesc că în acest apel moral rezidă secretul influenței învățăturii sale. Iar forța acestei atracții a fost puternic amplificată de faptul că Marx n-a predicat o moralitate abstractă. Și n-a revendicat pentru sine dreptul de a o face. Cine oare — pare el să se fi întrebat — trăiește în conformitate cu propriile standarde (exceptînd cazul cînd acestea sînt foarte joase)? Sentimentul acesta a fost cel care l-a făcut ca în chestiuni de etică să nu se rostească decît foarte sumar și să încerce să găsească în știința socială profetică o autoritate în chestiuni morale mai sigură decît se simțea a fi el însuși.

226

ETICA LUI MARX

Desigur că în etica practică a lui Marx, categorii cum sînt cele de libertate și egalitate au jucat un rol major. În fond, el a fost unul dintre cei ce au luat în serios idealurile de la 1789. Și a văzut pe viu cît de nerușinat a putut fi denaturat un concept ca „libertatea”. Iată de ce nu s-a apucat să predice libertatea în vorbe, preferînd s-o practice prin acțiune. A vrut să amelioreze societatea, iar ameliorarea însemna pentru el mai multă libertate, mai multă egalitate, mai multă dreptate, mai multă siguranță, nivel de viață mai ridicat și în mod special acea reducere a zilei de muncă prin care muncitorul obține dintr-o dată o *oarecare* libertate. Faptul că detesta ipocrizia, că nu-i plăcea să vorbească despre aceste „idealuri înalte”, la care se adăuga uluitorul său optimism, încrederea sa că toate acestea aveau să se înlăptuiască în viitorul apropiat, l-au făcut să ascundă convingerile sale morale în splatele unor formulări istoriciste.

Eu afirm că Marx n-ar fi susținut cu seriozitate pozitivismul moral sub forma futurismului moral dacă și-ar fi dat seama că acesta implică recunoașterea echivalenței dintre puterea viitoare și legitimitatea morală. Sînt însă alții care nu posedă pătimașa sa iubire pentru omenire, care aderă la futurismul moral tocmai din pricina implicațiilor sale, adică oportuniști dornici să fie în tabăra învingătorului. Futurismul moral este astăzi larg răspîndit. Baza lui mai profundă ne-oportunistă o constituie, probabil, convingerea că „pînă la urmă” binele va triumfa în mod necesar asupra răului. Futuriștii morali uită, însă, că noi nu vom apuca să fim martorii deznodămîntului „final” al evenimentelor pe care le trăim acum. „Istoria va fi judecătorul nostru!” Ce înseamnă asta? Că *succesul* va fi criteriul. Cultul succesului și al puterii viitoare este standardul suprem al multora care n-ar admite niciodată că puterea actuală este întru chipul dreptății. (Ei uită pur și simplu că prezentul este viitorul trecutului.) Baza tuturor acestor credințe este compromisul, realizat fără tragere de inimă, între un optimism și un scepticism moral. Se pare că oamenilor le e greu să creadă în propria conștiință. După cum le e greu să reziste tentației de a se situa în tabăra învingătoare.

Toate aceste remarci critice sînt compatibile cu supoziția că sîntem în măsură să prevedem viitorul pentru următorii, să zicem, 500 de ani. Dacă însă dăm de o parte această supoziție total nerealistă, teoria morală istoricistă își pierde orice plauzibilitate. Or, supoziția trebuie, într-adevăr, înlăturată. Pentru că nu există o

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A ISTORICISMULUI 227 sociologie profetică, aptă să ne ajute în alegerea unui sistem moral. Nu putem transfera asupra nimănui responsabilitatea pentru o atare alegere, nici măcar asupra „viitorului”.

Teoria morală istoricistă a lui Marx nu este, de bună seamă, decît rezultatul concepției sale despre metoda științei sociale, a *determinismului* său *sociologic*, concepție destul de la modă în zilele noastre. Toate opiniile noastre, ni se spune, inclusiv standardele noastre morale, depind de societate și de starea ei istorică. Ele sînt produsele societății sau ale unei anumite situații de clasă. Educația este definită drept un proces special prin care

comunitatea încearcă „să transmită” membrilor săi „cultura sa, inclusiv standardele conform cărora dorește ca ei să trăiască”¹¹, și se pune accentul pe „relativitatea teoriei și practicii educaționale la o ordine prevalentă”. Și despre știință se spune că depinde de categoria socială a cercetătorului etc.

O teorie de acest fel, care subliniază dependența sociologică a opiniilor noastre este uneori numită *sociologism*: cînd accentul este pus pe dependența istorică, ea este numită *istorism*. (Istorismul, firește, nu trebuie confundat cu istoricismul.) Atît sociologismul cît și istorismul, în măsura în care susțin determinarea cunoașterii științifice de către societate sau istorie, vor fi discutate în următoarele două capitole. Cît privește influența sociologismului asupra teoriei morale, putem adăuga aici cîteva remarci. Înainte însă de a intra în detalii, vreau să exprim cu claritate opinia mea despre teoriile hegelianizante. Eu cred că aceste teorii debitează banalități travestite în jargonul unei filozofii oraculare.

Să examinăm acest „sociologism” moral. Afirmția că omul și țelurile sale sînt, *într-un anumit sens*, un produs al societății, conține o doză de adevăr. Dar este, de asemenea, adevărat că societatea e un produs al omului și al țelurilor sale și că poate deveni într-o măsură din ce în ce mai mare produsul acestora. Întrebarea principală este: care din aceste două aspecte ale relațiilor dintre indivizi și societate este mai important? Pe care trebuie pus accentul?

Vom înțelege mai bine sociologismul dacă îl vom compara cu viziunea analoagă „naturalistă” după care omul și scopurile sale sînt un produs al eredității și al mediului. Trebuie să admitem că este și în aceasta o doză bună de adevăr. Pe de altă parte însă, este cît se poate de cert că mediul în care trăiește omul este într-o măsură crescîndă un produs al acestuia și al scopurilor lui (într-o măsură limitată același lucru s-ar putea spune chiar și despre ereditate). Din

228

ETICA LUI MARX

nou trebuie să punem întrebarea: care dintre cele două aspecte este mai important, mai fertil? Răspunsul ar putea fi mai ușor de dat dacă punem întrebarea în următoarea formă mai practică. Noi, generația de acum, mentalitățile și opiniile noastre sîntem în mare măsură produsul părinților noștri și al mediului în care ei ne-au crescut. Dar generația următoare va fi, într-o măsură similară, un produs al nostru, al acțiunilor noastre și al mediului în care o creștem. Care din cele două aspecte este mai important pentru noi astăzi? Dacă examinăm în mod serios această întrebare, vom constata că fiind de importanță decisivă faptul că mentalitățile și opiniile noastre, deși depind în mare măsură de modul în care am fost creșcuți, nu depind total de acesta. Dacă ar depinde total, dacă noi am fi incapabili de autocritică, incapabili de a învăța din propriul nostru mod de a vedea lucrurile, din experiența noastră, atunci, desigur, creșterea și educația pe care ni le-a dat ultima generație ar determina modul nostru de a crește și educa pe cea următoare. Putem spune însă cu toată certitudinea că lucrurile nu stau așa. Și ca atare, ne putem concentra facultățile critice asupra dificilei probleme de a crește și educa generația următoare într-un mod pe care îl considerăm mai bun decît cel în care am fost noi înșine creșcuți și educați.

Situația pe care o supralicitează sociologismul poate fi tratată în mod analog. Că mentalitățile și vederile noastre sînt, într-un fel, un produs al „societății” este un adevăr banal. Partea cea mai importantă a mediului nostru este cea socială; gîndirea, în speță, depinde foarte mult de relațiile sociale; limbajul, acest mediu al gîndirii, este un fenomen social. Pe de altă parte, este totuși de necontestat că putem să examinăm ideile, să le criticăm, să le ameliorăm, și, tot așa, că putem să modificăm și să ameliorăm mediul nostru fizic în conformitate cu ideile noastre schimbate, ameliorate. Același lucru este valabil și pentru mediul nostru social.

Toate aceste considerații sînt absolut independente de problema metafizică a „liberului arbitru”. Chiar și indeterministul admite o anumită dependență de ereditate și de influența mediului, în special a celui social. Pe de altă parte, deterministul nu poate să nu fie de acord că ideile și acțiunile noastre nu sînt determinate integral și exclusiv de ereditate, educație și influențele sociale. El este obligat să admită că există și alți factori, de exemplu experiențele mai „accidentale” acumulate de individ în cursul vieții, și că și aceștia își

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A ISTORICISMULUI 229

exercită influența lor. Determinismul, respectiv indeterminismul, cîtă vreme se mențin în sfera considerațiilor metafizice, nu afectează problema noastră. Important este însă că ele pot să iasă din aceaslă sferă; și că, de exemplu, determinismul metafizic poate să încurajeze determinismul sociologic sau „sociologismul”. În această formă însă teoria respectivă poate fi confruntată cu experiența. Iar experiența arată că ea este în mod neîndoielnic falsă.

Beethoven — ca să luăm un exemplu din domeniul esteticii, care prezintă o anumită similitudine cu cel al eticii — este cu siguranță, într-o anumită măsură, un *produs* al educației și tradiției muzicale, și mulți din cei preocupați de personalitatea lui vor fi impresionați de acest aspect al operei sale. Aspectul mai important este, totuși, acela că Beethoven a fost și *producător* de muzică și implicit de tradiție și educație muzicală. Nu vreau să intru în dispută cu deterministul metafizician care ar susține că fiecare notă scrisă de Beethoven a fost determinată de o anumită combinație de influențe ereditare și de mediu. O asemenea aserțiune este din punct de vedere empiric total nesemnificativă, deoarece nimeni nu va izbuti „să explice” efectiv în acest mod nici o singură notă din partiturile sale. Important e că toată lumea admite că operele lui Beethoven nu pot fi explicate nici prin lucrările muzicale ale predecesorilor săi, nici prin mediul social în care a trăit, nici prin surzenia lui, nici prin felurile de mîncare pe care i le gătea gazda lui; cu alte cuvinte, prin nici un ansamblu determinat de influențe sau circumstanțe ambientale deschise investigației empirice și nici prin ceea ce am putea cunoaște cu privire la ereditatea sa.

Nu neg că există anumite aspecte sociologice interesante ale creației lui Beethoven. E un lucru bine știut, spre exemplu, că tranziția de la orchestra simfonică de mici dimensiuni la marea orchestră simfonică se leagă, într-un anumit fel, de o evoluție socio-politică. Orchestrele încetează de a mai fi un divertisment privat al principilor și ajung să fie susținute, cel puțin în parte, de către o clasă mijlocie al cărei interes pentru muzică crește foarte mult. Sînt gata să dau cuvenita prețuire oricărei „explicații” sociologice de acest fel și recunosc că asemenea aspecte merită a fi studiate științific. (în fond, eu însumi am încercat ceva similar, în cartea de față. cînd am vorbit de Platon.)

Care este, atunci, mai precis obiectul criticii mele? Este exagerarea și generalizarea oricărui aspect de acest fel. Dacă „explicăm” în modul indicat adineauri orchestra simfonică beethoveniană,

230

ETICA LUI MARX

explicăm foarte puțin. Dacă îl descriem pe Beethoven ca pe un reprezentant al burgheziei aflate în curs de emancipare, cu aceasta spunem foarte puțin, chiar dacă ceea ce spunem e adevărat. O asemenea funcție s-ar putea combina, fără nici o îndoială, și cu o creație muzicală proastă (cum o arată cazul lui Wagner). Nu putem încerca să explicăm geniul lui Beethoven în acest fel, și nici în vreun altul.

Cred că și ideile lui Marx însuși ar putea servi drept infirmare empirică a determinismului sociologic. Căci dacă examinăm prin prisma acestei doctrine cele două teorii, activismul și istoricismul. și lupta dintre ele pentru supremație în sistemul lui Marx. va trebui să spunem că istoricismul ar fi fost o concepție mai potrivită pentru un apologet conservator decît pentru un revoluționar sau chiar pentru un reformator. Și într-adevăr, istoricismul a fost folosit de Hegel în spirit conservator. Faptul că Marx nu numai că l-a preluat de la Hegel, dar l-a și lăsat pînă la urmă să precumpănească asupra activismului său. poate astfel să arate că poziția pe care un om o adoptă în lupta socială nu determină întotdeauna neapărat deciziile sale intelectuale. Acestea pot fi determinate, cum s-a întîmplat la Marx, nu atît de adevăratele interese ale clasei susținute de el, cît de factori accidentali cum sînt influența unui predecesor, sau eventual lipsa de perspicacitate. în acest caz deci sociologismul ne poate fi de folos în înțelegerea lui Hegel, în timp ce exemplul lui Marx însuși arată că interpretarea sociologistă este o generalizare nejustificată. Asemănător stau lucrurile și cu subestimarea de către Marx a însemnătății propriilor sale idei morale; fiindcă nu poate încăpea îndoială că secretul influenței sale religioase rezidă în atracția morală pe care a exercitat-o, iar critica sa la adresa capitalismului a fost eficientă în principal ca o critică morală. Marx a arătat că un sistem social poate fi ca atare nedrept; că dacă sistemul este strîmb atunci virtutea indivizilor care profită de pe urma lui nu-i decît un simulacru de virtute, nu-i decît ipocrizie. Pentru că responsabilitatea noastră se extinde și asupra sistemului, asupra instituțiilor a căror persistență o îngăduim.

Aceste radicalism moral al lui Marx ne dă explicația influenței sale; ceea ce este în sine un lucru dătător de speranță. Radicalismul acesta moral este încă viu. Nouă ne revine sarcina de a-l păstra viu. de a-l împiedica să urmeze drumul pe care îl va urma în mod inevitabil radicalismul său politic. Marxismul „științific” e mort. Sentimentul său de responsabilitate socială și dragostea sa de libertate trebuie să supraviețuiască.

PRELUNGIRILE

Raționalitatea în sensul de raportare la un standard universal și impersonal al adevărului, este de cea mai mare importanță..., nu numai în epocile în care ea se impune cu ușurință, ci și, ori poate mai ales, în vremurile mai puțin fericite în care este disprețuită și repudiată ca un vis deșert al celor cărora le lipsește virilitatea de a ucide atunci cînd nu izbutesc să cadă la o înțelegere.

—
BERTRAND RUSSELL

Capitolul 23

Sociologia cunoașterii

Fără îndoială că filozofiile istoriciste ale lui Hegel și Marx sînt produse caracteristice ale epocii lor — o epocă de schimbări sociale. Asemeni filozofilor lui Heraclit și Platon și asemeni celor ale lui Comte și Mill, Lamarck și Darwin. ele sînt filozofii ale schimbării și reprezintă mărturii ale impresiei covîrșitoare și neîndoielnic întrucîva înfricoșătoare produse de un mediu social în schimbare în spiritele celor care trăiau în acest mediu. Platon a reacționat la această situație încercînd să oprească orice schimbare. Filozofii sociali moderni par să reacționeze foarte diferit. întrucît ei acceptă schimbarea, ba chiar o salută: totuși, această dragoste a lor pentru schimbare mi se pare ușor ambivalentă. Pentru că, deși au abandonat orice speranță de a opri schimbarea, ca istoricișli ei încearcă să o prezică și, astfel, s-o aducă sub un control rațional: ceea ce, cu siguranță, seamănă cu o încercare de a o îmblîzni. Se pare, astfel, că pentru un istoricist, schimbarea n-a încetat cu totul să inspire teamă.

în epoca noastră de schimbări și mai rapide înțîlnim chiar dorința nu numai de a prezice schimbarea, ci de a o ține sub control

132

PRELUNGIRILE

printr-o amplă planificare centralizată. Aceste viziuni holiste (pe care le-am criticat în cartea mea *Mizeria istoricismului*) reprezintă oarecum un compromis între teoria platoniciană și cea marxistă. Dorința lui Platon de a opri schimbarea, combinată cu doctrina marxistă a inevitabilității schimbării, generează, ca pe un fel de „sinteză” hegeliană, cerința ca schimbarea, de vreme ce nu poate fi oprită cu totul, să fie cel puțin „planificată” și să fie controlată de cîîc stat, a cărui putere urmează a fi mult amplificată.

O astfel de atitudine pare a fi, la prima vedere, un gen de raționalism; ea se leagă strîns de visul lui Marx privind

„imperiul libertății”, în care omul va fi pentru prima dată stăpînul propriului său destin. În fapt însă, ea se află în strînsă alianță cu o doctrină hoiărît opusă raționalismului (și în special ideii unității raționale a omenirii; vezi capitolul 24), doctrină ce se potrivește bine cu tendințele iraționaliste și mistice din epoca noastră. Am în vedere doctrina marxistă conform căreia opiniile noastre, inclusiv cele morale și științifice, sînt determinate de interesul de clasă și, mai general, de situația socială și istorică din epoca în care trăim. Sub numele de „sociologia cunoașterii” sau de „sociologism”, această doctrină a fost dezvoltată în vremea din urmă (îndeosebi de M. Scheler și K. Mannheim¹) ca o teorie privind determinarea socială a cunoașterii științifice.

Sociologia cunoașterii susține că gîndirea științifică, și în mod deosebit gîndirea din domeniile social și politic, nu se desfășoară în vîj, ci într-o atmosferă socialmente condiționată. Ea este puternic influențată de elemente inconștiente sau subconștiente. Aceste elemente rămîn ascunse ochiului scrutător al gînditorului deoarece ele formează, oarecum, însuși locul în care el viețuiește, *habitatul său social*. Acest habitat social al gînditorului determină un întreg sistem de opinii și teorii care lui îi apar neîndoielnic adevărate sau evidente. Acestea i se înfățișează ca și cum ar fi logic și banal adevărate, așa cum este, bunăoară, propoziția „toate mesele sînt mese”. Din acest motiv el nici nu este măcar conștient că a făcut vreo supoziție. Dar faptul că face supoziții iese în evidență dacă îl comparăm cu un gînditor ce trăiește într-un habitat social mult diferit; căci și acesta din urmă pornește de la un sistem de supoziții aparent necontroversabile, dar de la unul foarte diferit; uneori atît de diferit. Îneît între cele două sisteme s-ar putea să nu existe nici o punte de legătură și nici o posibilitate de compromis. Fiecare din

CAPITOLUL 23: SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII 233

aceste sisteme de supoziții, socialmente determinate și diferite între ele, este numit de sociologii cunoașterii o *ideologie totală*.

Sociologia cunoașterii poate fi considerată drept o versiune hegeliană a teoriei kantiene a cunoașterii. Fiindcă se situează în prelungirea criticii kantiene a ceea ce am putea numi teoria „pasivistă” a cunoașterii. Înțeleg prin aceasta din urmă teoria empiriștilor de pînă la Hume și a lui Hume însuși, teorie care susține, în linii mari, că cunoștințele pătrund în noi prin simțuri și că erorile se datorează intervenției noastre în materialul oferit de simțuri sau asociațiilor ce se formează înăuntrul lui; cea mai bună cale de evitare a erorilor este să rămîi totalmente pasiv și receptiv. Împotriva acestei teorii receptaculare a cunoașterii (pe care eu o numesc de obicei „teoria intelectului-receptacol”), Kant² a susținut că cunoașterea nu este o colecție de cadouri primite prin simțuri și depozitate în intelect ca într-un muzeu, ci este în foarte mare măsură rezultatul propriei noastre activități mentale; că dacă vrem să dobîndim cunoaștere, trebuie să ne angajăm noi înșine în modul cel mai activ în căutare, comparare, unificare, generalizare. Avem aici o teorie a cunoașterii pe care o putem numi „activistă”. În legătură cu ea, Kant a abandonat idealul de nesușținut al unei științe libere de orice fel de presupoziții. (În capitolul următor vom arăta că acest ideal este chiar contradictoriu.) El a arătat foarte clar că nu se poate să pornim de la nimic și că obiectivul cunoașterii nu-l putem aborda decît echipați cu un sistem de presupoziții pe care le acceptăm fără să le fi testat prin metodele empirice ale științei; un asemenea sistem poate fi numit „aparat categorial”³. Kant era convins că putem descoperi acest aparat categorial unic și neschimbător, ce reprezintă oarecum cadrul necesarmente invariabil al zestre noastre intelectuale, adică „rațiunea” umană. Hegel a respins această parte a teoriei kantiene, dat fiind că, în opoziție cu Kant, nu credea în unitatea omenirii. El susținea că echipamentul intelectual al omului este în permanentă schimbare și că face parte din moștenirea lui socială: în consecință, dezvoltarea rațiunii omului coincide în mod necesar cu dezvoltarea istorică a societății sale, adică a națiunii căreia îi aparține. Această teorie a lui Hegel, și îndeosebi doctrina sa că orice cunoaștere și, orice adevăr sînt „relative” în sensul că sînt determinate de istorie, este uneori numită „istorism” (care, după cum am menționat în capi toiu precedent, înseamnă altceva decît „istoricism”). Sociologia cunoașterii sau „sociologismul” este, evident, strîns înrudit sau

234

PRELUNGIRILE

aproape identic cu ea, singura deosebire fiind aceea că primul, sub influența lui Marx, subliniază că dezvoltarea istorică nu produce Un „spirit național” uniform, cum susținea Hegel, ci mai multe „ideologii totale”, uneori opuse, înăuntrul aceleiași națiuni, în funcție de clasa socială, pătura socială sau habitatul social al celor care le susțin.

Dar asemănarea cu Hegel nu se oprește aici. Spuneam adineauri că potrivit sociologiei cunoașterii, între ideologii total diferite nu este posibilă nici o punte intelectuală sau compromis intelectual. Acest scepticism radical nu se vrea însă, de fapt, atît de serios cum pare la prima vedere. Există o cale de a-l evita, și ea este analoagă metodei lui Hegel de depășire a conflictelor existente înaintea lui în istoria filozofiei. Hegel, un spirit planînd în echilibru deasupra vîrtejului filozofilor dezbinăți, le reducea pe acestea toate la simple componente ale sintezei supreme întruchipate de propriul său sistem. Într-un mod similar, sociologii cunoașterii susțin că „inteligenta echilibrată” a unei intelectualități lax ancorate în tradițiile sociale poate fi în stare să evite capcanele ideologiilor totale: că poate fi chiar capabilă să pătrundă cu privirea și să demaște diversele ideologii totale, cu motivele ascunse și cu alte determinante care le inspiră. Sociologia cunoașterii crede, așadar, că inteligenta echilibrată poate atinge gradul suprem de obiectivitate analizînd diversele ideologii ascunse și modul lor de ancorare în subconștient. Drumul spre adevărata cunoaștere pare să constea în dezvăluirea presupozițiilor inconștiente, într-un fel de psihoterapie sau, dacă mă pot exprima așa, *sociolempe*. Numai cine a fost socioanalizat sau s-a socioanalizat el însuși, izbutind să se elibereze de complexul siw social, adică de ideologia sa socială, poate accede la sinteza

supremă a cunoașterii obiective.

Vorbind, într-unui din capitolele anterioare, de „marxismul vulgar”, am menționat o tendință ce poate fi observată la un grup de filozofii moderne — tendința de dezvăluire a motivelor ascunse ce stau în spatele acțiunilor noastre. Sociologia cunoașterii aparține acestui grup, împreună cu psihanaliza și cu anumite filozofii ce denunță „lipsa de sens” a tezelor susținute de oponenții lor⁴. Popularitatea acestor concepții se datorește, cred, ușurinței cu care pot fi aplicate și satisfacției pe care o procură celor ce străbat cu privirea prin lucruri și prin absurditățile celor neluminați. O atare plăcere ar fi anodină, dacă toate aceste idei n-ar fi de natură să distrugă baza intelectuală a oricărei discuții, instaurând ceea ce eu am numit odată

CAPITOLUL 23: SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII 235

un „dogmatism consolidat” (fenomen foarte asemănător unei „ideologii totale”). Hegelianismul realizează acest lucru prin aceea că declară contradicțiile admisibile și chiar fertile. Însă, dacă contradicțiile nu trebuie evitate, atunci devin imposibile orice critică și orice discuție, deoarece critica constă întotdeauna în evidențierea unor contradicții, fie înăuntrul teoriei supuse criticii, fie între ea și anumite fapte de experiență. Cu psihanaliza situația e similară: psihanalistul poate oricând să eschiveze orice obiecție, arătând că ea se datorează unor refulări ale criticului. Cît despre filozofii semnificației, ei se pot mulțumi să arate că ceea ce susțin oponenții lor este lipsit de sens, și această afirmație a lor va fi întotdeauna adevărată, dat fiind că „lipsa de sens” poate fi definită în așa fel, înfînt orice discuție despre ea să fie prin definiție lipsită de sens⁶. Într-un mod asemănător marxiztii obișnuiesc să explice dezacordul unui oponent prin poziția lui de clasă, iar sociologii cunoașterii, prin ideologia lui totală. Asemenea metode sînt lesne de minuit și totodată constituie un bun divertisment pentru cei ce le practică. Este însă clar că ele distrug baza oricărei discuții raționale și în cele din urmă duc în mod inevitabil la antiraționalism și misticism.

În ciuda acestor pericole, nu vād de ce mi-aș răpi cu totul plăcerea de a mînuși și eu puțin respectivele metode. Căci întocmai cum psihanaliza se aplică cel mai bine tocmai psihanalizatorilor⁷, socioanaliztii se oferă aproape irezistibil ca un material propice pentru aplicarea propriilor lor metode. Căci caracterizarea dată de ei unei intelectualități doar lax ancorate în tradiție nu se potrivește oare de minune propriului lor grup social? Și nu este oare la fel de clar că, presupunînd corectă teoria ideologiilor totale, orice asemenea ideologie ar cuprinde ca pe o parte a sa credința că propriul ei grup social nu suferă de nici o deformare și că de fapt el reprezintă acel corp de aleși care este singurul capabil de obiectivitate? Și atunci, nu este oare de așteptat — tot în ipoteza că teoria respectivă este adevărată — ca cei ce o împărtășesc să se autoamăgească în mod inconștient introducînd în teorie un amendament menit să întemeieze obiectivitatea propriilor lor vederi? Mai putem, în acest caz, să luăm în serios pretenția lor de a fi ajuns, prin autoanaliză sociologică, la un grad mai înalt de obiectivitate? Și pretenția lor că socioanaliza poate realiza eliberarea de tiparele unei ideologii totale? Am putea chiar întreba dacă teoria în întregul ei nu este cumva doar expresia interesului de clasă al

236

PRELUNGIRILE

acestui grup particular; al unei intelectualități lax ancorate în tradiție, deși destul de ferm pentru a vorbi hegeliană ca pe limba lor maternă.

Cît de puțin au izbutit sociologii cunoașterii cu socioterapia lor, adică cu eradicarea propriei lor ideologii totale, va reieși cu deosebită claritate dacă vom examina relația dintre ei și Hegel. Pentru că acești oameni nu-și dau defel seama că nu fac decît să-l repete pe acest filozof; dimpotrivă, ei își închipuie nu numai că l-au depășit, dar și că au izbutit să-l radiograficeze, să-l socioanalizeze; și că acum pot să-l privească nu dinăuntrul unui habitat social, ci cu obiectivitate, de la o înălțime superioară. Acest eșec palpabil al autoanalizei lor este destul de grăitor.

Dar, lăsînd gluma la o parte, rămîn de făcut obiecții mai serioase. Sociologia cunoașterii este nu numai autodistructivă și nu este numai un foarte generos obiect de socioanaliză, ci vadește și o uluitoare incapacitate de a înțelege tocmai principalul ei obiect, *aspectele sociale ale cunoașterii* sau, mai corect spus, ale metodei științifice. Ea privește știința sau cunoașterea ca pe un proces ce are loc în mintea sau „conștiința” omului de știință individual, sau eventual ca produsul unui asemenea proces. Dintr-o asemenea perspectivă, ceea ce numim obiectivitate științifică devine, într-adevăr, ceva cu totul de neînțeles sau chiar imposibil; și aceasta nu doar în științele sociale sau politice, unde interesele de clasă și alte motive ascunse pot să joace un rol, ci în aceeași măsură și în științele naturii. Oricine este cît de cît informat în ce privește istoria științelor naturii știe cu cîtă îndîrjire s-au purtat aici numeroase dispute. Nici un fel de părtinire politică nu poate influența mai puternic teoriile politice decît părtinirea de care au dat dovadă unii reprezentanți ai științelor naturii în favoarea progeniturii lor intelectuale. Dacă obiectivitatea științifică s-ar întemeia, cum presupune în mod naiv teoria sociologică a cunoașterii, pe imparțialitatea și obiectivitatea omului de știință individual, ar trebui să ne luăm gîndul de la ea. Într-adevăr, trebuie să fim, într-un fel, mai sceptici chiar decît este sociologia cunoașterii; căci în mod neîndoielnic fiecare din noi stă sub apăsarea propriului sistem de prejudecăți (sau al propriei „ideologii totale”, dacă preferați acest termen); fiecare din noi consideră numeroase lucruri drept evidente, le acceptă în mod necritic, ba chiar cu convingerea naivă și suficientă că în privința lor critica e total superfluă; nici oamenii de știință nu fac excepție de la această

CAPITOLUL 23: SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII

237

regulă, chiar dacă, eventual, s-au descotorosit în mod superficial de unele din prejudecățile pe care le-au avut în

domeniul lor particular. Ei însă nu s-au eliberat de aceste prejudecăți prin socioanaliză sau prin vreo altă metodă similară; n-au făcut-o încercând să se ridice pe un plan mai înalt, de pe care să poată înțelege, socioanaliză și elimina aberațiile lor ideologice. Pentru că nu prin dobândirea unui spirit mai „obiectiv” pot să atingă ceea ce numim „obiectivitate științifică”. Nu! Ceea ce desemnăm în mod obișnuit prin acest termen se sprijină pe cu totul alte temeiuri⁸. Este o chestiune de metodă științifică. Și, în mod destul de ironic, obiectivitatea este strâns legată de *aspectul social al metodei științifice*, de faptul că știința și obiectivitatea științifică nu rezultă (și nu pot să rezulte) din străduințele unui om individual de a fi „obiectiv”, ci doar din *cooperarea amical-ostilă a numeroși oameni de știință*. Despre obiectivitatea științifică se poate spune că nu este altceva decât intersubiectivitatea metodei științifice. Acest aspect social al științei este însă aproape cu totul neglijat de cei ce-și zic sociologi ai cunoașterii.

Două aspecte ale metodei științelor naturii prezintă importanță în acest context. Împreună ele formează ceea ce am putea numi „caracterul public al metodei științifice”. În primul rând este ceva ce aproximează *libertatea criticii*. Un om de știință poate să avanseze teoria sa pe deplin convins că este inatacabilă. Aceasta nu-i va impresiona însă pe colegii și pe competitorii săi din domeniu; mai degrabă va fi o sfidare pentru ei, care știu că atitudinea științifică înseamnă critică neîngrădită și nici măcar autoritățile nu pot să-i rețină prea mult de la aceasta. În al doilea rând, oamenii de știință se străduiesc să elimine neînțelegerile de natură verbală dintre ei. (Aș reaminti cititorului că eu vorbesc despre științele naturii, dar ceea ce spun s-ar putea extinde și asupra unei părți din știința economică modernă.) Ei caută cu toată seriozitatea să vorbească una și aceeași limbă, chiar dacă folosesc limbi materne diferite. În științele naturii această condiție se realizează prin recunoașterea experienței drept arbitru imparțial în controversele dintre specialiști. Vorbind de „experiență”, am în vedere experiența cu caracter „public”, cum sînt observațiile și experimentele, prin contrast cu ceea ce se cheamă experiență estetică sau religioasă, care are un caracter mai „personal”; o experiență este „publică” dacă poate fi repetată de oricine își dă osteneala necesară pentru aceasta. Pentru a evita neînțelegerile pur verbale, oamenii de știință

238

PRELUNGIRILE

caută să-și exprime teoriile într-o formă ce permite ca acestea să fie testate, adică infirmate (sau, dimpotrivă, coroborate) de o asemenea experiență.

În aceasta rezidă obiectivitatea științifică. Oricine a învățat tehnica de înțelegere și de testare a teoriilor științifice poate să repete experimentul și să judece singur. În pofida acestui fapt, se vor găsi totdeauna unii care ajung la judecăți ce sînt părtinitoare sau chiar excentrice. Astfel de cazuri nu pot fi împiedicate să apară și ele nu perturbă grav funcționarea diverselor *instituții sociale* care au fost concepute în vederea promovării obiectivității și criticii științifice: de exemplu, a laboratoarelor, a periodicelor științifice, a congreselor. Acest aspect al metodei științifice arată ce se poate realiza prin intermediul unor instituții create spre a face posibil controlul public și prin intermediul exprimării deschise a opiniei publice, chiar cînd aceasta este limitată la un cerc de specialiști. Numai puterea politică, atunci cînd este folosită pentru înăbușirea criticii sau cînd nu acordă protecție acesteia, poate deregla funcționarea acestor instituții, de care depinde în cele din urmă întreg progresul științific, tehnologic și politic.

Pentru o și mai bună elucidare a acestui aspect, din păcate încă neglijat, al metodei științifice, vom zăbovi puțin asupra ideii că este recomandabil ca știința să fie caracterizată prin metodele și nu prin rezultatele ei.

Să presupunem mai întîi că un iluminat redactează o carte în vis sau eventual prin scriere automată. Să mai presupunem, apoi, că după mai mulți ani, ca rezultat al unor descoperiri științifice noi și revoluționare, un mare savant (care n-a văzut niciodată cartea iluminatului) scrie una exact la fel. Sau, modificînd puțin formularea, să presupunem că vizionarul a „văzut” o carte științifică într-un moment cînd o asemenea carte nu putea fi scrisă de un om de știință din pricină că multe descoperiri relevante nu fuseseră încă făcute pînă la acea dată. Întreb acum: este recomandabil să spunem că vizionarul a produs o carte științifică? Putem presupune că dacă ar fi fost supusă la vremea respectivă judecății unor oameni de știință competenți, aceștia ar fi caracterizat-o ca fiind în parte neinteligibilă și în parte fantezistă; va trebui deci să spunem despre cartea iluminatului că la data cînd a fost scrisă nu era o lucrare științifică, întrucît nu era rezultatul metodei științifice. Despre un asemenea rezultat, care, deși concordant cu anumite rezultate științifice, nu este produsul metodei științifice, voi spune că ține de „știința revelată”.

CAPITOLUL 23: SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII

239

Pentru a aplica aceste considerații la problema caracterului public al metodei științifice, să presupunem că Robinson Crusoe a reușit să construiască pe insula sa laboratoare de fizică și de chimie, observatoare astronomice etc. și să scrie un mare număr de studii științifice sprijinite temeinic pe observație și experiment. Să presupunem chiar că a dispus de un timp nelimitat și că a izbutit să elaboreze și să formuleze sisteme științifice ce coincid perfect cu rezultatele acceptate în prezent de oamenii noștri de știință. Referitor la caracterul acestei științe crusoniene, unii oameni vor fi înclinați, la prima vedere, să spună că este știință reală și nu „știință revelată”. Și fără îndoială că ea seamănă mult mai îndeaproape cu știința decît cartea științifică revelată a vizionarului, pentru că Robinson Crusoe a aplicat multe elemente ce țin de metoda științifică. Și cu toate acestea, eu susțin că această știință crusoniană este de tipul celei „revelate”: că din ea lipsește un element al metodei științifice, iar faptul că Robinson Crusoe a ajuns la rezultatele noastre este aproape la fel de accidental și de miraculos cum ar fi fost și în cazul vizionarului. Pentru că n-a fost nimeni în afară de el ca să-i pună la încercare

rezultatele; nimeni în afară de el ca să îndrepte acele prejudecăți care sînt consecința inevitabilă a istoriei sale mentale specifice: nimeni care să-l ajute să scape de acea stranie orbire față de posibilitățile inerente ale propriilor noastre rezultate, orbire datorată faptului că cea mai mare parte din ele au fost obținute prin abordări comparativ irelevante. Cit despre studiile sale științifice, numai încercînd să explice munca sa *cuiva care nu a făcut-o* ar putea el să dobîndească acea disciplină a comunicării clare și argumentate care este și ea parte integrantă a metodei științifice. Există un aspect — relativ neimportant — sub care caracterul „revelat” al științei crusoniene este deosebit de evident: am în vedere descoperirea de către Crusoe a propriei sale „ecuații personale” (căci trebuie să presupunem că el a făcut această descoperire), a timpului de reacție personal caracteristic ce afectează observațiile sale astronomice. Este, desigur, posibil ca el să fi descoperit, să zicem, variații în timpul său de reacție și că a ajuns, astfel. să-l ia în calcul. Dacă vom compara însă acest mod de descoperire a timpului de reacție cu modul în care acesta a fost descoperit în știința „publică” — și anume prin nepotrivirile dintre rezultatele diferiților observatori — atunci caracterul „revelat” al științei lui Robinson Crusoe devine evident.

240

PRELUNGIRILE

Rezumînd aceste considerații, putem spune că ceea ce numim „obiectivitate științifică” nu este un produs al imparțialității omului de știință individual, ci un produs al caracterului social sau public al metodei științifice; iar imparțialitatea omului de știință individual, atîta cîtă există, nu este sursa, ci rezultatul acestei obiectivități, organizate social sau instituțional, a științei.

Kantienii și hegelienii greșesc deopotrivă⁹ considerînd că presupuzițiile noastre (pentru că sînt, în mod neîndoielnic, instrumente indispensabile de care ne servim în „construirea” experiențelor) nu pot fi schimbate printr-o decizie a noastră și nici infirijate de experiență; că stau mai presus de metodele științifice de testare a teoriilor, întrucît constituie presupuzițiile de bază ale oricărei gîndiri. Dar aceasta este o exagerare, provenită dintr-o greșită înțelegere a relațiilor dintre teorie și experiență în știință. Una din cele mai mari cuceriri ale epocii noastre a fost obținută atunci cînd Einstein a arătat că, în lumina experienței, putem pune sub semnul întrebării și putem revizui chiar și presupuzițiile noastre privitoare la spațiu și la timp, idei socotite pînă atunci a constitui presupuziții necesare ale oricărei științe și ca aparținînd „aparaturii categorial” al acesteia. Vedem astfel că, în lumina metodei științifice, atacul sceptic asupra științei lansat de sociologia cunoașterii eșuează. Metoda empirică se dovedește pe deplin capabilă să-și poarte singură de grijă.

Ea nu realizează însă acest lucru prin eradicarea a dată pentru totdeauna a tuturor prejudecăților; acestea nu pot fi eliminate decît una cîte una. Exemplul clasic pentru ilustrarea acestei idei ni-l oferă din nou descoperirea de către Einstein a prejudecăților noastre referitoare la timp. Einstein nu și-a propus anume să denunțe niște prejudecăți; și nici măcar să critice concepțiile noastre despre spațiu și timp. Problema sa a fost o problemă concretă de fizică, reelaborarea unei teorii ce se prăbușise din pricina diferitelor experimente care în lumina acestei teorii păreau a se contrazice între ele. Einstein împreună cu majoritatea fizicienilor a înțeles că aceasta însemna că teoria este falsă. Și a descoperit că dacă modificăm în ea un element ce pînă atunci fusese socotit de toată lumea evident și din acest motiv rămăsese neremarcant, dificultatea putea fi înlăturată. Cu alte cuvinte, el n-a făcut decît să aplice metodele criticii științifice și ale inventării și eliminării teoriilor, ale încercării și erorii. Această metodă

nu

CAPITOLUL 23: SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII

241

duce însă la abandonarea tuturor prejudecăților; dimpotrivă, faptul că am avut o prejudecată îl putem descoperi numai după ce ne-am eliberat de ea.

Trebuie însă neîndoielnic admis că, în fiecare moment dat, teoriile noastre științifice vor depinde nu numai de experimentele etc. făcute pînă în acel moment, ci și de anumite prejudecăți considerate lucruri de la sine înțelese și din acest motiv neconștientizate (deși aplicarea anumitor metode logice ne poate ajuta să le detectăm). Oricum, putem spune în privința acestei cruste că știința este capabilă să învețe și să lepede bucăți din ea. Procesul poate să rămînă veșnic neîncheiat, dar nu există nici o barieră fixă în fața căreia să trebuiască să se oprească. Orice presupuziție poate fi, în principiu, criticată. Iar obiectivitatea științifică rezidă în faptul că oricine e liber să critice.

Rezultatele științifice sînt „relative” (dacă e să folosim, în genere, acest termen) numai în sensul că sînt rezultate ale unui anumit stadiu al dezvoltării științifice, susceptibile de a fi depășite în cursul progresului științific. Aceasta nu înseamnă însă că *adevărul* e „relativ”. Dacă o aserțiune e adevărată, ea este adevărată pentru totdeauna.¹⁰ Ci înseamnă doar că majoritatea rezultatelor științifice au caracter de ipoteze, adică de enunțuri pentru care probele sînt neconcludente și care, de aceea, sînt oricînd susceptibile de revizuire. Aceste considerații (pe care le-am dezvoltat mai pe larg în altă parte”), deși nu sînt necesare pentru o critică a sociologilor, ar putea fi eventual de folos pentru o mai bună înțelegere a teoriilor lor. Și — pentru a reveni la miezul criticii mele — ele aruncă oarecare lumină asupra rolului important pe care cooperarea, intersubiectivitatea și caracterul public al metodei îl joacă în critica științifică și în progresul științei.

E adevărat că științele sociale n-au realizat încă pe deplin acest caracter public al metodei. Faptul se datorează în parte influenței intelectuale nocive a lui Aristotel și Hegel, iar în parte, probabil, neutilizării instrumentelor sociale ale obiectivității științifice. Astfel, ele sînt în fapt „ideologii totale” sau, pentru a exprima altfel aceeași idee, unii reprezentanți ai științelor sociale nu sînt capabili, nici măcar dornici, să vorbească o limbă comună. Motivul nu este însă interesul de clasă, iar remediul nu-l constituie vreo sinteză diabetică hegeliană și nici autoanaliza. Singura cale deschisă științelor sociale este să dea uitării toate duelurile verbale și să se aplece

asupra

242

PRELUNGIRILE

problemelor practice ale epocii noastre cu ajutorul metodelor teoretice care sînt funciarmente aceleași în *toate* științele. Am în vedere metodele încercării și erorii, ale inventării de ipoteze ce pot fi practic testate și ale supunerii lor la teste practice. *Este nevoie de o tehnologie socială ale cărei rezultate să poată fi testate prin ingerie socială graduală.*

Tratamentul sugerat aici pentru științele sociale este diametral opus celui sugerat de sociologia cunoașterii. Sociologismul crede că dificultățile metodologice ale acestor științe nu se datorează caracterului lor nepractic, ci mai degrabă faptului că în domeniul cunoașterii sociale și politice există o prea strînsă împletire între problemele practice și cele teoretice. Astfel, într-o lucrare de referință consacrată sociologiei cunoașterii¹² putem citi următoarele: „Specificitatea cunoașterii politice, ca opusă cunoașterii «exacte», rezidă în faptul că în cea dintîi cunoașterea și voința, sau elementul rațional și sfera irațională se împletesc în mod esențial și inseparabil.” La aceasta putem să replicăm că, într-un anumit sens. „cunoașterea” și „voința” sînt întotdeauna inseparabile: și că faptul acesta nu duce neapărat la încurcături periculoase. Nici un om de știință nu poate să cunoască fără a depune un efort, fără a manifesta un interes: iar efortul său cuprinde de obicei și o anumită doză de interes egoist. Inginerul studiază lucrurile în principal dintr-un punct de vedere practic. La fel și fermierul. Practica nu este dușmanul cunoașterii teoretice, ci stimulentele ei cel mai prețios. Deși o anumită detașare poate fi prezentă la omul de știință, sînt multe exemple ce arată că un asemenea dezinteres nu este totdeauna important pentru omul de știință. *Este* însă important ca el să păstreze contactul cu realitatea, cu practica, pentru că cei care pierd acest contact vor plăti prin degenerare în scolastică. Nu încercarea de a separa cunoașterea de „voință”, ci aplicarea practică a cunoștințelor noastre este deci mijlocul prin care putem elimina iraționalismul din știința socială. Prin opoziție cu acest punct de vedere, sociologia cunoașterii speră să reformeze științele sociale făcîndu-i pe reprezentanții acestora să conștientizeze forțele sociale și ideologiile de care sînt asaltați. Principala dificultate în legătură cu prejudecățile rezidă însă în faptul că nu există o asemenea cale directă de a ne elibera de ele. Într-adevăr, cum putem să ne dăm seama că am făcut un progres în încercarea de a ne elibera de prejudecăți? Nu ne arată oare

CAPITOLUL 23: SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII

243

experiența, la fiecare pas, că aceia care sînt cei mai convinși că s-au eliberat de prejudecățile lor sînt de fapt cei mai înrobiți prejudecăților? Este total greșită ideea că vreun studiu sociologic, psihologic, antropologic sau de orice altă natură al prejudecăților ne poate ajuta să scăpăm de ele; pentru că mulți dintre cei ce se îndeletnicesc cu astfel de studii sînt plini de prejudecăți; iar autoanaliza nu numai că nu ne ajută să depășim determinarea subconștientă a ideilor noastre, ci de multe ori se soldează cu o autoamăgire și mai subtilă. Astfel, în aceeași lucrare de sociologie a cunoașterii¹³ putem citi următoarele referiri la propriile ei activități: „Există o tendință creștînd de a conștientiza factorii de care am fost pînă acum dominați în mod inconștient... Cei care se tem că o cunoaștere mai profundă a factorilor determinanți ar putea să ne paralizeze deciziile și să ne primejduiască «libertatea» ar trebui să fie liniștiți. Căci numai acela este cu adevărat determinat care nu cunoaște cei mai esențiali factori determinanți, ci acționează în chip imediat sub presiunea unor determinante ce-i sînt necunoscute.” Aici avem, evident, o simplă reluare a unei idei favorite a lui Hegel. pe care Engels a repetat-o cu naivitate atunci cînd a scris¹⁴: „Libertatea este cunoașterea necesității.” Idee ce reprezintă o prejudecată reacționară. Oare cei ce acționează sub presiunea unor determinante bine cunoscute, cum este, bunăoară, o tiranie politică, ajung să fie liberi prin cunoașterea lor? Numai Hegel putea să îndrume asemenea povești. Dar faptul că sociologia cunoașterii păstrează această prejudecată particulară arată destul de clar că nu este posibilă nici o procedură expeditivă prin care să ne eliberăm de ideologiile noastre. (Cine se contaminează de hegelianism, hegelian rămîne.) Autoanaliza nu se poate substitui acelor acțiuni practice care sînt necesare pentru statornicirea instituțiilor democratice, fără de care nu pot fi garantate libertatea gîndirii critice și progresul științei.

Capitolul 24

Filozofia oraculară și revolta împotriva rațiunii

Marx a fost un raționalist. Ca și Socrate sau Kant, el a crezut în rațiunea umană ca fiind baza unității omenirii. Însă doctrina sa după care opiniile noastre sînt determinate de interesul de clasă a grăbit declinul acestei credințe. Asemeni doctrinei lui Hegel că ideile noastre sînt determinate de interesele și tradițiile naționale, doctrina lui Marx era de natură să submineze credința raționalistă în rațiune. Amenințată, astfel, atît de la dreapta cît și de la stînga, o atitudine raționalistă față de problemele sociale și economice putea cu greu să mai reziste atunci cînd profetia istoricistă și iraționalismul oracular au declanșat un atac frontal împotriva ei. Iată de ce conflictul dintre raționalism și iraționalism a devenit cea mai importantă dispută intelectuală și poate chiar morală a epocii noastre.

Dat fiind înțelesul vag al termenilor „rațiune” și „raționalism”, se impune să explicăm în linii mari cum sînt utilizați ei aici. În primul rînd, sînt folosiți într-un sens larg¹, astfel încît să acopere nu numai activitatea noastră intelectuală, ci și observația și experimentul. Această remarcă trebuie reținută, dat fiind că despre rațiune și raționalism se vorbește adesea într-un sens diferit și mai restrîns, ca opuse nu iraționalismului, ci empirismului. În această accepțiune, „raționalism” înseamnă preamărirea inteligenței în detrimentul observatei și experimentului, și în locul lui s-ar potrivi mai bine termenul „intelectualism”. Eu însă, cînd vorbesc aici de

„raționalism”, folosesc întotdeauna acest cuvânt într-un sens ce include deopotrivă „empirismul” și „intelectualismul”; întocmai cum o

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

245

știință face uz atât de experimente, cât și de gândire. În al doilea rând, folosesc cuvântul „raționalism” pentru a desemna, cu aproximație, atitudinea celor ce caută să rezolve cât mai multe probleme cu puțință prin apel la rațiune, adică la gândirea clară și la experiență, și nu prin apel la emoții și pasiuni. Această explicație nu este, firește, întru totul satisfăcătoare, deoarece toți termenii de felul „rațiune” sau „pasiune” sînt vagi; noi nu posedăm „rațiunea” sau „pasiunile” în sensul în care posedăm anumite organe fizice, de exemplu creierul sau inima, sau în sensul în care posedăm anumite „facultăți”, de exemplu capacitatea de a vorbi sau de a scriși din dinți. Și atunci, pentru a fi ceva mai preciși, poate că e mai bine să explicăm raționalismul cu referire la atitudini practice sau comportament. Am putea spune atunci că raționalismul este atitudinea omului care e dispus să-și plece urechea la argumente critice și să învețe din experiență. Este, în esență, atitudinea celui ce admite că „*Se prea poate ca eu să greșesc și tu să ai dreptate, iar făcînd un efort am putea să ajungem mai aproape de adevăr*”. Este atitudinea de a nu abandona facil speranța că *\$nn* mijloace cum sînt raționamentul și observația scrupuloasă BSinenii pot să ajungă la un fel de acord în multe probleme importante; și că, chiar și atunci cînd cerințele și interesele lor sînt divergente, este adesea posibil să se argumenteze cu privire la diferitele cerințe și propuneri și să se ajungă — eventual prin arbitraj — la un compromis care, grație echității sale, să fie acceptabil pentru cei mai mulți, dacă nu pentru toți. Pe scurt, atitudinea raționalistă sau, cum aș putea, eventual, s-o mai numesc, „atitudinea omului rezonabil”, este foarte asemănătoare atitudinii științifice, credinței că în căutarea adevărului avem nevoie de cooperare și că, folosind raționamentul, putem cu timpul să ajungem la ceva asemănător obiectivității.

Este de oarecare interes să analizăm mai pe larg asemănarea menționată dintre această atitudine a omului rezonabil și atitudinea științei. În capitolul precedent am încercat să explic aspectul social al metodei științifice cu ajutorul ficțiunii unui Robinson Crusoe preocupat de știință. O considerație perfect analoagă poată să pună în evidență caracterul social al raționalității ca deosebit de înzestrarea intelectuală, de istețime. Se poate spune că rațiunea, asemeni limbajului, este un produs al vieții sociale. Un Robinson Crusoe (părăsit în copilărie pe o insulă izolată de lume) ar putea fi îndeajuns de isteț pentru a se descurca în multe situații dificile; el însă nu ar-

246

PRELUNGIRILE

inventa nici limbajul, nici arta argumentării. După cum se știe, discutăm adesea cu noi înșine; ne-am obișnuit însă să facem acest lucru numai pentru că am învățat să discutăm cu alții și fiindcă în felul acesta ne-am putut da seama că ceea ce contează este raționamentul, și nu persoana care raționează. (Această din urmă considerație nu poate, firește, să aplece cîntarul într-o parte cînd ne argumentăm ceva nouă înșine.) Putem spune, așadar, că rațiunea noastră, întocmai ca și limbajul, le datorăm relațiilor cu alții.

Faptul că atitudinea raționalistă ia în considerare argumentele și nu persoana celui ce argumenetează este de foarte mare importanță. El ne conduce la concepția că trebuie să recunoaștem în fiecare om cu care comunicăm o sursă potențială de argumente și de informație rezonabilă; și statornicește, astfel, ceea ce am putea numi „unitatea rațională a omenirii”.

Analiza „rațiunii” făcută de noi s-ar putea spune că seamănă întrucîtva cu cea a lui Hegel și a hegelienilor, care consideră rațiunea drept un produs social, ba chiar drept un fel de departament al sufletului sau spiritului societății (de exemplu, al națiunii sau al clasei) și care, sub influența lui Burke, subliniază cît sîntem de îndatorați moștenirii noastre sociale și că depindem aproape total de aceasta. O oarecare asemănare există, într-adevăr. Dar există și foarte mari deosebiri. Hegel și hegelienii sînt colectivști. Ei susțin că, întrucît datorăm rațiunea noastră „societății” — sau unei anumite societăți, cum este o națiune —, „societatea” este totul, iar individul nimic; sau că valoarea individului, atîta cîtă e, derivă de la colectivitate, care este purtătorul real al tuturor valorilor.

Dimpotrivă, poziția expusă aici nu ia ca premisă existența unor colectivități; cînd spun, de exemplu, că datorăm rațiunea noastră „societății”, am totdeauna în vedere că o datorăm anumitor indivizi concreți — deși s-ar putea să fie vorba de un număr considerabil de indivizi anonimi — și comerțului nostru intelectual cu ei. Vorbind, așadar, de o teorie „socială” a rațiunii (sau a metodei științifice), vreau să spun, mai precis, că teoria are un caracter *inter-personnl* și nicidecum că are un caracter colectivist. Neîndoielnic că datorăm mult tradiției și că tradiția este foarte importantă, dar termenul „tradiție” se cere și el analizat în relații personale concrete². Iar dacă facem așa, ne putem debarasa de acea atitudine care privește orice tradiție ca pe ceva sacrosanct sau valoros în sine, înlocuind-o printr-o atitudine ce consideră tradițiile ca fiind, după caz, valoroase sau dăunătoare, în

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

247

funcție de influența ce o exercită asupra indivizilor. Putem înțelege astfel că fiecare dintre noi (prin exemplu și prin critică) poate să contribuie la dezvoltarea sau la suprimarea unor atare tradiții.

Poziția adoptată aici diferă foarte mult de viziunea populară, originar piatoniciană asupra rațiunii ca un fel de „facultate” care la diferiți oameni poate fi prezentă și dezvoltată în grade foarte diferite. Înzestrarea intelectuală poate, într-adevăr, să difere astfel de la un om la altul și poate contribui ca individul mai înzestrat să fie un om mai rezonabil; dar lucrurile nu se petrec cu necesitate așa. Se întîmplă și ca un om dotat din punct de vedere intelectual să fie foarte nerezonabil, și aceasta pentru că rămîne atașat anumitor prejudecăți și nu așteaptă să audă nimic valoros de la alții. Potrivii punctului nostru de vedere însă, nu numai că datorăm altora rațiunea noastră, dar niciodată nu-i putem depăși în raționalitate pe alții într-un mod care să statueze o pretenție de autoritate;

autoritarismul și raționalismul în sensul pe care-l dăm aici acestui cuvânt sînt de neîmpăcat, deoarece discuția, care include critica, și arta de a lua aminte la critică formează baza raționalității. Raționalismul în sensul nostru este deci diametral opus tuturor acelor visuri platonice moderne despre niște minunate lumi noi în care dezvoltarea rațiunii ar urma să fie controlată sau „planificată” de o rațiune superioară. Asemeni științei, rațiunea se dezvoltă pe calea criticii reciproce: singura cale posibilă de „planificare” a dezvoltării ei constă în edificarea de instituții capabile să salvgardeze libertatea acestei critici, adică libertatea gândirii. Se poate observa că Platon, cu tot caracterul autoritar al teoriei sale, care preconizează un control strict al „paznicilor” asupra dezvoltării rațiunii umane (după cum am arătat mai ales în capitolul 8), plătește un tribut, *prin modul său de a scrie*, teoriei noastre interpersonale despre rațiune; căci majoritatea dialogurilor sale mai timpurii descriu discuții purtate într-un spirit foarte rezonabil.

Modul în care eu folosesc termenul „raționalism” ar cîștiga, pesemne, în claritate dacă distingem între un raționalism veritabil și unul fals (pe care-l putem numi și „pseudoraționalism”). Ceea ce voi numi „raționalism veritabil” este raționalismul lui Socrate. Este conștiința propriilor limite, modestia intelectuală a celor care știu cît de des li se întîmplă să greșească și cît de mult depind de alții chiar și pentru faptul de a ști acest lucru. Este mentalitatea celui ce a ajuns să-și dea seama că nu trebuie să așteptăm prea mult de la

248

PRELUNGIRILE

rațiune; că o discuție duce numai rareori la soluționarea definitivă a unei probleme, deși este singurul mijloc de a învăța — nu să vedem clar, ci să vedem mai clar ca înainte.

Iar ceea ce voi numi „pseudoraționalism”, este intuizionismul intelectual al lui Platon. Este credința lipsită de modestie în superioritatea propriei înzestrări intelectuale, pretenția de a fi un inițiat, de a ști cu certitudine și cu autoritate. Conform doctrinei lui Platon, de opinie — chiar de „opinia adevărată”, după cum putem citi în *Timaios*³ — „au parte toți oamenii; pe cînd de rațiune” (sau „intuiție intelectuală”) „au parte numai zeii și foarte puțini oameni”. Acest intelectualism autoritar, această credință că dispui de un instrument de descoperire infailibil sau de o metodă infailibilă, această nedis-tingere a puterilor intelectuale ale omului de îndatorarea sa față de alții pentru tot ce poate să știe sau să înțeleagă, acest pseudoraționalism este adesea numit „raționalism”, dar este diametral opus față de ceea ce noi numim astfel.

Analiza pe care am făcut-o aici atitudinii raționaliste este, fără îndoială, foarte incompletă și — sînt gata să admit — întrucîtva vagă; dar este suficientă pentru ceea ce urmărim. Într-un mod similar, voi descrie acum iraționalismul, indicînd totodată cum poate încerca un iraționalist să-l apere.

Atitudinea iraționalistă poate fi expusă după cum urmează. Deși, probabil, va recunoaște rațiunea și discuția științifică drept instrumente destul de eficace pentru cine se mulțumește să cunoască suprafața lucrurilor sau drept mijloace în slujba unui scop irațional, iraționalistul va ține să sublinieze că „natura umană” nu este în fondul ei rațională. Omul, susține el, este mai mult decît un animal rațional, și totodată este mai puțin. Pentru a ne da seama că este mai puțin, e suficient să ne gîndim cît de mic este numărul oamenilor capabili de argumentare rațională; iată de ce, potrivit iraționa-listului, majoritatea oamenilor trebuie abordați apelînd mai curînd la emoțiile și pasiunile lor decît la rațiune. Dar omul e totodată mai mult decît un simplu animal rațional, deoarece tot ce contează cu adevărat în viața sa se plasează dincolo de rațiune. Chiar și puținii oameni de știință care iau în serios rațiunea și știința sînt atașați atitudinii lor raționaliste doar pentru că țin efectiv la ea. Astfel, pînă și în aceste cazuri rare, structura emoțională a omului, și nu rațiunea sa, este cea care îi determină atitudinea. Mai mult decît afit; nu raționamentul, ci intuiția sa, pătrunderea sa mistică în natura lucru-

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

249

rilor sînt cele ce caracterizează un mare savant. Așadar, raționalismul nu poate să ofere o interpretare adecvată nici măcar a activității aparent raționale a omului de știință. Cum însă domeniul științific este excepțional de favorabil unei interpretări raționaliste, trebuie să ne așteptăm la un eșec și mai flagrant al raționalismului atunci cînd încearcă să dea seama de alte sfere ale activității umane. Iar această așteptare, își continuă iraționalistul argumentarea, se dovedește pe deplin întemeiată. Lăsînd deoparte aspectele inferioare ale naturii umane, putem să ne adresăm unuia din cele mai elevate, faptului că omul poate fi creator. Minoritatea creatoare a omenirii este cea care contează cu adevărat: oamenii care creează opere de artă sau de gîndire, întemeietorii de religii și marii oameni de stat. Acești indivizi de excepție, puțini la număr, ne îngăduie să întrezărim adevărata măreție a omului. Dar acești fruntași ai omenirii, deși știu să se folosească de rațiune pentru scopurile lor, nu sînt niciodată oameni ai rațiunii. Rădăcinile lor coboară mai adînc — în abisul instinctelor și impulsurilor lor și ale societății din care fac parte. Creativitatea este o facultate cu totul irațională, mistică...

II

Disputa dintre raționalism și iraționalism datează demult. Cu toate că filozofia greacă a debutat, în mod neîndoielnic, ca o întreprindere raționalistă, au existat filoane de misticism chiar de la primele ei începuturi. În aceste elemente mistice își află expresie (după cum am indicat aluziv în capitolul 10), în cadrul unei gîndiri funciamente raționale⁴, nostalgia după pierduta unitate și pierdutul refugiu oferite odinioară de „tribalism”. Un conflict fățiș între raționalism și iraționalism a izbucnit pentru prima dată în Evul Mediu, sub forma opoziției dintre scolastică și misticism. (Nu e, pesemne, lipsit de interes faptul că raționalismul a înflorit în fostele provincii romane, pe cînd printre mistici s-au situat la locuri de frunte oameni din țări „barbare”). În secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea, cînd curentul raționalismului, intelectualismului și „materialismului” era în

creștere, iraționalității s-au văzut nevoiți să-i acorde oarecare atenție, să polemizeze cu el; prin evidențierea limitelor lui și prin denunțarea pretențiilor excesive și a pericolelor pseudoraționalismului (pe care nu-l deosebeau de

250

PRELUNGIRILE

raționalismul în sensul nostru), unii din acești critici, îndeosebi Burke, au binemeritat grațitudinea tuturor adevăraților raționaliști. Acum însă curentul se schimbase și ajunseseră la modă „aluzii... și alegorii profund semnificative” (după cum se exprimă Kant). Un iraționalism oracular instaurase (îndeosebi prin Bergson și prin majoritatea filozofilor și intelectualilor germani) obiceiul de a ignora sau, în cel mai bun caz, a deplora existența unei fapturi atât de inferioare cum este raționalistul. În optica lor, raționaliștii — sau „materialiștii”, cum se exprimă ei adesea — și în special omul de știință raționalist, sînt săraci cu duhul, absorbiți în activități lipsite de suflet și în mare măsură mecanice⁵, total inconștienți de problemele mai adînci ale destinului uman și ale filozofiei acestuia. Iar replica raționaliștilor constă de obicei în repudierea iraționalismului, socotit a fi curată absurditate. Niciodată în trecut ruptura n-a fost atât de totală. Iar ruptura în relațiile diplomatice dintre filozofi și-a vădit semnificația atunci cînd a fost urmată de o ruptură în relațiile diplomatice dintre state.

În această dispută eu sînt cu totul de partea raționalismului. Chiar și atunci cînd simt că raționalismul a mers prea departe, simpatiiile mele sînt totuși de partea lui, deoarece consider că un exces în această direcție (**cîtă** vreme excludem aroganța intelectuală a pseudoraționalismului lui Platon) este într-adevăr inofensiv în comparație cu un exces în direcția opusă. După opinia mea, singurul mod în care este probabil ca raționalismul excesiv să se dovedească dăunător este că riscă să submineze propria sa poziție și astfel să favorizeze o reacție iraționalistă. Numai această primejdie mă determină să examinez mai îndeaproape pretențiile raționalismului excesiv și să susțin un raționalism modest și autocritic, care-și recunoaște anumite limitări. Drept urmare, voi distinge în cele ce urmează între două poziții raționaliste, pe care le voi numi, respectiv, „raționalism critic” și „raționalism necritic” sau „raționalism complet” (în original, „*comprehensive rationalism*” — n. t.). (Această distincție este independentă de cea făcută mai înainte între „adevărul” și „falsul” raționalism, deși un raționalism „veritabil” în sensul vizat de mine n-are cum să fie altfel decît critic.)

Raționalismul necritic sau complet poate fi descris drept atitudinea persoanei care spune „Nu sînt dispus să accept nimic ce nu poate fi susținut prin raționament sau experiență”. Putem exprima acest lucru și sub forma principiului că orice supoziție care nu poate

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

251

fi susținut prin raționament sau prin experiență se cere a fi înlăturată⁶. Or. este ușor de observat că acest principiu al raționalismului necritic este inconsistent; pentru că, neputînd, la rîndul său, să fie susținut prin raționament sau prin experiență, ar urma că el însuși se cere înlăturat. (Principiul este analog paradoxului mincinosului⁷, adică unei propoziții ce asertează propria sa falsitate.) Raționalismul necritic este deci de nesusținut din punct de vedere logic; și cum lucrul acesta poate fi dovedit pe o cale pur logică, înseamnă că raționalismul necritic poate fi înfrînt folosind arma aleasă de el însuși — raționamentul.

Această critică poate fi generalizată. Dat fiind că orice raționament pornește de la anumite premise, este evident imposibil să se pretindă ca toate premisele să fie întemeiate prin raționament. Cerința, formulată de mulți filozofi, de a se porni fără nici o presuposiție și de a nu se accepta nimic fără* o „rațiune suficientă”, ba chiar și cerința mai slabă de a se porni cu un bagaj foarte mic de supoziții („categorii”) sînt ambele. În această formă, inconsistente. Pentru că ele însele se bazează pe supoziția cu adevărat colosală că pornind fără nici o supoziție sau cu numai cîteva supoziții, s-ar putea obține totuși rezultate valoroase. (De fapt, acest principiu de evitare a oricărei presuposiții nu este, după cum și-ar putea închipui unii, un îndemn la desăvîrșire, ci o formă a paradoxului mincinosului⁸.)

Toate acestea sînt, ce-i drept, considerații oarecum abstracte, dar ele pot fi reformulate într-o manieră mai puțin formală în legătură cu problema raționalismului. Pentru atitudinea raționalistă este caracteristică importanța pe care o acordă raționamentului și experienței. Numai că nici raționamentul, nici experiența nu sînt suficiente pentru statornicirea atitudinii raționaliste: pentru că ele contează doar în ochii celor care sînt dispuși să țină cont de raționament și de experiență și care deci au adoptat deja această atitudine. Așadar, pentru ca raționamentul și experiența să fie eficace, trebuie mai întîi adoptată o atitudine raționalistă, ceea ce înseamnă că ea nu poate fi întemeiată pe raționament sau pe experiență. (Această remarcă este cu totul independentă de

* Textul original {*Never assume anything about „sufficient reason”*} conține, peșemne, o eroare de tipar; după sens pare clar că în locul cuvîntului *about* trebuia să figureze cuvîntul *without*. (N. f.)

252

PRELUNGIRILE

problema existenței sau inexistenței unor argumente raționale convingătoare care să favorizeze adoptarea atitudinii raționaliste.) De aici ni se impune concluzia că nici un argument rațional nu va avea vreun efect rațional asupra unui om care refuză să adopte o atitudine rațională. Un raționalism complet este, deci, de nesusținut.

Aceasta înseamnă însă că oricine adoptă atitudinea raționalistă o face pentru că, în mod conștient sau inconștient, a adoptat o propunere, decizie, convingere sau conduită; adoptare ce poate fi calificată drept „irațională”.

Această adoptare, fie că este provizorie sau duce la o obișnuință durabilă, poate fi descrisă drept o *credință* irațională *în rațiune*. În mod necesar deci raționalismul e departe de a fi complet sau autonom. Lucrul acesta a

fost deseori pierdut din vedere de raționaliști, care din acest motiv se puneau în situația de a fi bătuți pe propriul lor teren și cu propria lor armă ori de câte ori un iraționalist își lua osteneala de a o îndrepta împotriva lor. Și într-adevăr, unii din dușmanii raționalismului au sesizat faptul că poți oricând refuza să accepți argumentele — fie pe toate, fie argumentele de un anumit fel; și că o asemenea atitudine poate fi menținută fără a deveni logic inconsistentă. Aceasta i-a făcut să-și dea seama că atitudinea raționalistului necritic, care crede în autonomia raționalismului și în posibilitatea întemeierii lui prin raționament, este în mod necesar greșită. Iraționalismul este superior din punct de vedere logic raționalismului necritic.

Atunci de ce să nu îmbrățișăm iraționalismul? În fapt, mulți din cei ce au debutat ca raționaliști, fiind mai apoi deziluzionați de descoperirea că un raționalism dus prea departe se autosub-minează, au ajuns practic să capituleze în fața iraționalismului. (Dacă nu mă înșel cu totul, acest lucru s-a petrecut cu Whitehead⁹.) O atitudine radicală schimbare de atitudine este însă cu totul nepotrivită. Cu toate că un raționalism necritic și complet este de nesusținut din punct de vedere logic, și cu toate că un iraționalism complet poate fi o atitudine logic coerentă, acesta nu este un motiv pentru adoptarea acestuia din urmă. Pentru că există și alte atitudini logic coerente, în particular cea a raționalismului critic, care recunoaște faptul că atitudinea raționalistă fundamentală rezultă dintr-un act (cel puțin provizoriu) de credință — din credința în rațiune. Avem, deci, de ales. Putem alege o formă a iraționalismului, chiar o formă radicală sau completă. Dar sintem

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

253

de asemenea liberi să alegem o formă critică de raționalism, una care admite cu franchețe că-și are originea într-o decizie irațională (și care, sub acest aspect, recunoaște o anumită prioritate a iraționalismului).

III

Alegerea pe care o avem de făcut nu este numai de natură intelectuală sau o simplă chestiune de gust. Ci este o decizie morală¹⁰ (în sensul explicat în capitolul 5). Căci după cum vom adopta o formă mai mult sau mai puțin radicală de iraționalism sau, dimpotrivă, acea concesie minimală față de iraționalism pe care am numit-o „raționalism critic”, întreaga noastră atitudine față de alți oameni și față de problemele vieții sociale va fi afectată profund. Am spus deja că raționalismul este strâns legat de credința în unitatea omenirii. Iraționalismul, care nu este ținut să respecte nici un fel de reguli de consecvență, se poate combina cu orice fel de credință, inclusiv cu credința în fraternitatea oamenilor: dar faptul că el se poate combina ușor cu o credință foarte diferită, și îndeosebi faptul că poate fi lesne folosit în sprijinul credinței romantice că există un corp de aleși, că oamenii se împart în conducători și conduși, în stăpîni de la natură și sclavi de la natură, arată clar că în alegerea între iraționalism și raționalismul critic este implicată o decizie morală.

După cum am văzut mai înainte (în capitolul 5) și acum din nou în analiza pe care am consacrat-o versiunii necritice a raționalismului, argumentele nu pot să *determine* o decizie morală atât de fundamentală. Aceasta nu înseamnă însă că alegerea noastră nu poate fi *ajutată* prin nici un fel de raționament. Dimpotrivă, ori de câte ori ne confruntăm cu o decizie morală de un gen mai abstract, este de cel mai mare ajutor să analizăm cu grijă ce consecințe este probabil să rezulte din alternativele între care avem de ales. Pentru că numai dacă vom fi în stare să vizualizăm într-un mod concret și practic aceste consecințe, vom ști cu adevărat în ce constă decizia noastră; altminteri, vom decide orbește. Spre a ilustra această idee, aș cita un pasaj din *Sfînta Ioana* de Bernard Shaw. Cel care vorbește este Capelanul; el a cerut cu îndrîjire moartea Ioanei, dar cînd o vede pe osîndită pe rug, inima i se moaie: „N-am vrut să fac nici un rău. Nu știam cum o să fie... Nu mi-am dat seama ce fac... Dacă

254

PRELUNGIRILE

mi-aș fi dat seama, aș fi smuls-o din mîinile lor. Nu știi. N-ai văzut: e atât de ușor să vorbești atunci cînd nu știi. Îți iei singur mințile cu ajutorul cuvintelor... însă cînd ajungi să înțelegi; cînd îți dai seama ce-ai făcut; cînd ți se întunecă privirea, cînd simți cum te sufoci, cum ți se rupe inima, atunci — atunci —, o Doamne, depărtează de mine această priveliște!”. În piesa lui Shaw erau, firește, și alte personaje, care știau exact ce făceau și totuși au decis să facă așa: și care nu au regretat după aceea. Unor oameni le repugnă priveliștea semenilor arși pe rug, altora nu. Lucrul acesta (pe care mulți optimiști victorienii l-au neglijat) este important, pentru că arată că o analiză rațională a consecințelor unei decizii nu face ca decizia să fie rațională: consecințele nu determină decizia noastră; *noi* sintem întotdeauna cei care decidem. Dar de analiza consecințelor concrete și de reprezentarea clară a acestora în ceea ce numim „imaginația” noastră ține deosebirea dintre o decizie oarbă și una luată cu ochii deschiși: și cum de imaginație nu facem uz decît în foarte mică măsură¹¹, nu-i de mirare că prea adesea decidem orbește. Aceasta se împlințe mai cu seamă dacă sintem contaminați de o filozofie oraculară, unul din cele mai puternice mijloace de a ne pierde mințile cu ajutorul cuvintelor, ca să folosesc expresia lui Shaw.

Analiza rațională și imaginativă a consecințelor unei teorii morale prezintă o anumită analogie cu metoda științifică. Într-adevăr, nici în știință o teorie abstractă nu este acceptată pentru că e prin ea însăși convingătoare; ci decidem să o acceptăm sau să o respingem după ce investigăm acele consecințe concrete și practice ale ei care pot fi testate mai direct prin experiment. Dar există și o deosebire fundamentală. În cazul unei teorii științifice decizia noastră depinde de rezultatele unor experimente. Dacă acestea confirmă teoria, putem s-o acceptăm pînă la găsirea uneia mai bune. Iar dacă o contrazică, o vom respinge. Pe cînd în cazul unei teorii morale putem confrunta consecințele numai cu conștiința noastră, în timp ce verdictul experimentelor nu depinde de noi, verdictul conștiinței noastre depinde.

Sper că am izbutit să clarific în ce sens analiza consecințelor poate să influențeze decizia noastră fără să o

determine. Iar în prezentarea consecințelor celor două alternative între care trebuie să alegem — raționalismul și iraționalismul — țin să-l previn pe cititor că voi fi părtinitor. Până acum, în prezentarea celor două alternative

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

255

ale deciziei morale ce ne stă în față — și care este, în multe privințe, cea mai fundamentală decizie din domeniul etic — am încercat să fiu nepărtinitor, deși nu mi-am ascuns simpatiile. Acum urmează însă să prezint acele considerații privind consecințele celor două alternative, care mi se par cele mai edificatoare și care m-au influențat pe mine însumi să resping iraționalismul și să accept credința în rațiune.

Să examinăm întâi consecințele iraționalismului. Iraționalistul susține că nu rațiunea, ci emoțiile și pasiunile constituie principalele resorturi ale acțiunii umane. La obiecția raționalistului că, deși e posibil să fie așa, noi trebuie să facem ceea ce ne stă în putință ca să îndreptăm lucrurile și trebuie să acordăm rațiunii un rol cât se poate mai mare, iraționalistul va replica (presupunând că acceptă să discute) că această atitudine este total nerealistă, pentru că ea nu ține seama de slăbiciunea „naturii umane”, de precara înzestrare intelectuală a majorității oamenilor și de evidenta lor dependență față de emoții și pasiuni.

Eu sînt ferm convins că această supralicitare iraționalistă a emoțiilor și pasiunilor duce în final la ceea ce nu pot să calific altfel decît ca nelegiuire. Unul din motivele pentru care împărtășesc o astfel de opinie este că această atitudine, care este în cel mai bun caz una de resemnare în fața naturii iraționale a fapturilor umane, iar în cel mai rău, una de dispreț față de rațiunea umană, naște inevitabil apelul la violență și la forța brută ca la arbitrul ultim în orice dispută. Căci dacă se iscă o dispută, ar însemna, conform atitudinii iraționaliste, că acele emoții și pasiuni mai constructive care în principiu ar fi putut ajuta la depășirea ei — stima, iubirea, devotamentul față de o cauză comună etc. — s-au dovedit incapabile să rezolve problema. Iar dacă este așa, atunci ce altceva îi mai rămînc iraționalistului decît să apeleze la alte emoții și pasiuni, mai puțin constructive, cum sînt teama, ura, invidia și, în cele din urmă, violența? Această tendință este potențată extrem de mult de o altă atitudine, probabil și mai importantă, care după opinia mea este de asemenea inerentă iraționalismului, și anume sublinierea inegalității dintre oameni.

Nu se poate nega, firește, că, la fel ca și celelalte lucruri din lumea noastră, indivizii umani sînt sub foarte multe aspecte foarte inegali. Și nu încapă îndoială că această inegalitate este de mare importanță, iar în multe privințe este chiar extrem de dezirabilă.¹²

256

PRELUNGIRILE

(Teama că dezvoltarea producției de masă și colectivizarea s-ar putea repercuta asupra oamenilor, distrugînd inegalitatea sau individualitatea lor, este unul din coșmarurile¹³ epocii noastre.) Toate acestea însă nu contează cînd se pune problema dacă trebuie sau nu să decidem să-i tratăm pe oameni, mai cu seamă în chestiunile politice, ca fiind egali, sau cît mai egali cu putință; altfel spus, ca avînd drepturi egale, ca și pretenții egale la un tratament egal. După cum nu contează nici cînd se pune problema edificării unor instituții politice corespunzătoare. „Egalitatea în fața legii” *nu este un fapt, ci o revendicare politică*¹⁴ *bazată pe o decizie morală*; și este cu totul independentă de teoria (probabil falsă) că „toți oamenii se nasc egali”. Nu vreau nicidecum să susțin că adoptarea acestei atitudini umanitare de imparțialitate ar fi o consecință directă a unei decizii în favoarea raționalismului. Dar tendința spre imparțialitate este strîns înrudită cu raționalismul și cu greu ar putea fi exclusă din crezul raționalist. Repet: nu vreau nicidecum să spun că un iraționalist n-ar putea, rămînînd consecvent poziției sale, să adopte o atitudine egalitară sau imparțială; și chiar dacă n-ar putea-o face păstrîndu-și consecvența, nimic nu-l obligă să fie consecvent. În schimb vreau să subliniez că pentru atitudinea iraționalistă este greu să evite însoțirea cu o atitudine opusă egalitarismului. Aceasta se întîmplă din pricina accentului pe care ea îl pune pe emoții și pasiuni; pentru că nu putem avea aceleași emoții față de toată lumea. Emoțional, oricare din noi îi împarte pe oameni în cei ce-i sînt și cei ce nu-i sînt apropiați. Împărțirea oamenilor în prieteni și dușmani este o foarte evidentă împărțire emoțională; ea este recunoscută pînă și în îndemnul creștin „Iubește-ți dușmanii!” Nici cei mai buni creștini, care se conformează realmente acestui îndemn (iar ei nu sînt mulți, după cum ne-o arată atitudinea bunului creștin mediu față de „materialiști” și de „atei”), nici măcar ei nu pot să simtă o iubire egală pentru toți oamenii. Adevărul e că nu putem iubi „în abstract”; nu-i putem iubi decît pe cei pe care-i cunoaștem. Din acest motiv, apelul chiar și la cele mai bune emoții ale noastre, la iubire și compasiune, tinde prin firea lucrurilor să-i împartă pe oameni în categorii diferite. O atare împărțire va rezulta cu atît mai mult din apelul la emoții și pasiuni mai puțin nobile. Reacția noastră „naturală” va fi să-i împărțim pe oameni în prieteni și dușmani; în cei ce aparțin tribului nostru, comunității noastre emoționale, și

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

257

cei aflați în afara lor; în credincioși și necredincioși; în compatrioți și străini; în tovarăși de clasă și dușmani de clasă; și în conducători și conduși.

Am menționat ceva mai înainte că teoria după care ideile și opiniile noastre depind de situația noastră de clasă sau de interesele noastre naționale duce inevitabil la iraționalism. Acum vreau să subliniez faptul că și reciproca e adevărată. Abandonarea atitudinii raționaliste, a respectului pentru rațiune, pentru argumente și pentru punctul de vedere al celuilalt, supralicitarea straturilor „mai profunde” ale naturii umane, toate acestea nu pot să nu conducă la viziunea conform căreia gîndirea nu ar fi altceva decît o manifestare oarecum superficială a unor conținuturi ce sălășluiesc în aceste abisuri iraționale. Ea produce, cred, aproape totdeauna, în mod inevitabil, o atitudine preocupată de persoana gînditorului și nu de gîndirea sa. Produce credința că „gîndim cu sîngele nostru” sau „cu zestrea noastră națională” sau „cu clasa noastră”. Această viziune poate fi prezentată într-o formă

materialistă sau într-o manieră elevat spirituală; ideea că „gîndim cu rasa noastră” poate fi eventual înlocuită cu ideea unor suflete alese sau inspirate, care „gîndesc prin grația divină”. Am temeiuri morale să nu mă las impresionat de astfel de diferențe: pentru că asemănarea decisivă dintre toate aceste viziuni intelectual arogante constă în faptul că nu judecă ideile așa cum sînt acestea în sine. Abandonînd, astfel, rațiunea, ele scindează omenirea în prieteni și dușmani: într-o minoritate ce prin rațiune se înrudește cu zeii, și majoritatea, care nu are acest privilegiu (după cum spune Platon); într-o minoritate ce ne este apropiată și majoritatea formată din toți ceilalți; în cei ce vorbesc limba intraductibilă a propriilor noastre emoții și pasiuni și cei ce vorbesc o limbă diferită de a noastră. O dată făcut acest lucru, egalitarismul politic devine practic imposibil.

Or, eu aș numi nelegiuită tocmai adoptarea unei atitudini antiegalitare în viața politică, adică în sfera problemelor privitoare la puterea omului asupra omului. Pentru că ea oferă o justificare a atitudinii conform căreia diferitele categorii de oameni au drepturi diferite, stăpînul are dreptul de a-I înrobi pe sclav, iar unii oameni au dreptul de a-i folosi pe alții ca pe niște unelte. În cele din urmă ea va fi folosită, cum se întîmplă la Platon¹⁵, pentru justificarea omorului.

Nu trec cu vederea faptul că există iraționaliști animați de dragoste pentru omenire și că nu toate formele de iraționalism sînt

258

PRELUNGIRILE

generatoare de nelegiuiri. Sînt însă de părere că acela care predică ideea că nu rațiunea, ci iubirea trebuie să domnească deschide calea pentru cei care guvernează prin ură. (Socrate a intuit, cred, ceva din acest adevăr atunci cînd a sugerat¹⁶ că neîncrederea și ura față de argumente sînt înrudite cu neîncrederea și ura față de om.) Cei ce nu sesizează din capul locului această legătură, care cred într-o domnie directă a iubirii emoționale ar trebui să ia aminte la faptul că, de bună seamă, iubirea ca atare nu promovează imparțialitatea. Și nici nu e în stare să pună capăt conflictelor. Faptul că iubirea nu este capabilă prin ea însăși să aplaneze un conflict poate fi dovedit prin analiza unei situații ipotetice inofensive, ce poate fi socotită reprezentativă și pentru situații mai grave. Lui Tom îi place să meargă la teatru, iar lui Dick îi place să danseze. Tom, pentru că ține la Dick, insistă să meargă să danseze, în timp ce Dick, de dragul lui Tom, dorește ca ei să se ducă la teatru. Acest conflict nu poate fi aplanat prin iubire; ba chiar, cu cît e iubirea mai mare, cu atît va fi mai aprig conflictul. Nu există decît două soluții: una este folosirea emoțiilor și în cele din urmă a violenței, iar cealaltă folosirea rațiunii, a imparțialității, a compromisului rezonabil. Toate acestea nu sînt menite să arate că pentru mine nu contează deosebirea dintre iubire și ură sau că după opinia mea viața ar merita să fie trăită în lipsa iubirii. (Sînt, de altfel, gata să admit că ideea creștină de iubire nu trebuie înțeleasă doar în sens emoțional.) Țin să relev însă că nici o emoție, nici măcar iubirea, nu poate înlocui domnia unor instituții controlate de rațiune.

Acesta, firește, nu este singurul argument împotriva ideii că iubirea ar trebui să cîrmuiască. A iubi pe cineva înseamnă a dori să-l faci fericit. (Aceasta este, în treacăt fie spus, definiția iubirii a lui Toma d'Aquino.) Dar dintre toate idealurile politice, cel de a-i face pe oameni fericiți este probabil cel mai periculos. El duce invariabil la încercarea de a impune altora scara noastră de valori „superioare”, spre a-i face să înțeleagă ce ni se pare nouă a fi de cea mai mare importanță pentru fericirea lor; spre a le mîntui, așa-zicînd, sufletele. El duce la utopism și la romantism. Cu toții simțim ca pe o certitudine că oricine ar fi fericit în frumoasa și perfectă comunitate a visurilor noastre. Și neîndoindu-ne că ar fi raiul pe pămînt dacă am putea toți să ne iubim între noi. Dar, cum spuneam mai înainte (în capitolul 9), încercarea de a realiza raiul pe pămînt creează în mod invariabil iadul. Ea duce la intoleranță. Duce la

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

259

războaie religioase și la mîntuirea sufletelor prin inchiziție. Și se bazează, cred, pe o totală neînțelegere a îndatoririlor noastre morale. Este de datoria noastră să-i ajutăm pe cei ce au nevoie de „ajutorul nostru; nu poate fi însă de datoria noastră să-i facem pe alții fericiți, deoarece aceasta nu depinde de noi și ar însemna cel mai adesea un amestec în viața intimă a celor față de care avem asemenea intenții binevoitoare. Preconizarea, în domeniul politic, a metodelor graduale (ca opuse celor utopice) corespunde deciziei de a considera lupta împotriva suferinței drept o datorie, pe cînd dreptul de a se preocupa de fericirea altora trebuie considerat un privilegiu limitat la cercul festrîns al prietenilor lor. Cînd e vorba de prietenii noștri, se prea poate să avem un anumit drept de a încerca să impunem scara noastră de valori — de exemplu, preferințele noastre în domeniul muzicii. (Am putea chiar simți că este de datoria noastră să le deschidem o lume de valori care, după convingerea noastră, ar putea contribui mult la fericirea lor.) Acest drept al nostru există numai dacă, și numai pentru că, cei în cauză au posibilitatea de a se descotorosi de noi; numai pentru că prietenii pot fi rupte. Recurgerea la mijloace politice pentru a impune altora scara noastră de valori este însă un lucru foarte diferit. Durerea, suferința, injustiția, respectiv împiedicarea acestora, formează problemele eterne ale moralei publice, „agenda” politicii publice (cum ar fi spus Bentham). Valorile „superioare” trebuie considerate în foarte mare măsură drept „non-agenda” și ca atare lăsate în sfera lui *laissez-faire*. Îneît am putea spune: ajută-i pe dușmanii tăi; întinde mîna celor aflați la ananghie, chiar dacă ei te urăsc; dar iubește-i numai pe prieteni.

Aceasta e doar o parte a argumentelor împotriva iraționalismului și împotriva consecințelor ce mă îndeamnă să adopt atitudinea opusă, adică un raționalism critic. Această din urmă atitudine, cu accentul pe care-l pune pe raționament și experiență, cu deviza sa „S-ar putea ca eu să greșesc și tu să ai dreptate, iar prin efort comun am putea ajunge mai aproape de adevăr” este, după cum am menționat mai înainte, strîns înrudită cu atitudinea științifică. Ea se îngemănează cu ideea că oricui i se poate întîmpla să comită greșeli, care pot fi descoperite fie

de el însuși, fie de alții, sau de el însuși ajutat de criticile altora. Ea sugerează, deci, ideea că nimeni nu trebuie să fie propriul său judecător, ca și ideea nepărtinirii. (Aceasta este strâns legată de ideea „obiectivității științifice” așa

260

PRELUNGIRILE

cum a fost analizată în capitolul precedent.) Încrederea sa în rațiune nu este numai încredere în propria noastră rațiune, ci și — ba chiar mai ales — în cea a altora. Astfel, un raționalist, chiar dacă se crede superior altora din punct de vedere intelectual, va respinge orice pretenție de autoritate¹⁷, fiind conștient că, dacă inteligența sa este superioară celei a altora (chestiune în care e greu ca el să arbitreze), ea este astfel numai în măsura în care el are capacitatea de a învăța din critică, precum și din greșelile proprii și din ale altora, și că poți învăța în acest sens numai dacă iei în serios pe alții și argumentele lor. Raționalismul este legat deci de ideea că semenul nostru are dreptul de a fi ascultat și de a-și apăra argumentele. El implică, astfel, recunoașterea pretenției la toleranță, cel puțin¹⁸ a tuturor celor ce nu sînt ei înșiși intoleranți. N-ajungi să omori un om dacă adopți atitudinea de a asculta mai întîi argumentele sale. (Kant a avut dreptate să întemeieze „Regula de aur” pe ideea de rațiune. Desigur, este imposibil de dovedit îndreptățirea oricărui principiu etic și chiar de argumentat în favoarea iui exacPin felul în care argumentăm în sprijinul unui enunț științific. Etica nu este o știință. Dar cu toate că nu există o „bază științifică rațională” pentru etică, există în schimb o bază etică a științei și a raționalismului.) Ideea de nepărtinire duce de asemenea la cea de responsabilitate: trebuie nu numai să ne plecăm urechea la argumente, ci avem și datoria de a răspunde, de a da socoteală cînd acțiunile noastre îi afectează pe alții. În cele din urmă, raționalismul se leagă astfel de recunoașterea necesității unor instituții sociale menite să ocrotească libertatea criticii, libertatea gândirii și, astfel, libertatea oamenilor. Și instituie ceva de genul unei obligații morale de a sprijini aceste instituții. Iată de ce există o strînsă legătură între raționalism și revendicarea politică a unei inginerii sociale practice — și, firește, graduale — în sens umanitar; între raționalism și cerința raționalizării societății¹⁹, a planificării ce are drept scop libertatea și controlul exercitat asupra acesteia de către rațiune; nu de către „știință” și nu de către o autoritate pseudorațională platoniciană, ci de acea rațiune socratică ce are conștiința limitelor sale și care, în consecință, respectă pe celălalt om și nu aspiră să-l constrîngă — nici măcar să-l constrîngă să fie fericit. Adoptarea raționalismului mai implică în plus existența unui mediu comun de comunicare, a unui limbaj comun al rațiunii; ea instituie ceva de genul unei obligații morale față de limbaj, obligația de a respecta standardele lui de claritate²⁰

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARA

261

și de a-l folosi în așa fel încît să-și păstreze funcția de vehicul al raționamentului. Cu alte cuvinte, obligația de a-l folosi cîstit; de a-l folosi ca instrument de comunicare rațională, de informare inteligibilă, și nu ca mijloc de „autoexprimare”, cum se spune în coruptul jargon romantic al majorității pedagogilor noștri. (Este o caracteristică a isteriei romantice moderne combinarea unui colectivism hegelian cînd e vorba de „rațiune” cu un individualism excesiv cînd e vorba de „emoții”; de aici accentul pus pe limbaj ca mijloc de „autoexprimare”, în detrimentul funcției sale de mijloc de comunicare. Ambele atitudini se înscriu, firește, în revolta împotriva rațiunii.) În fine, adoptarea raționalismului implică recunoașterea ideii că omenirea este unită prin faptul că diferitele noastre limbi materne, întrucît sînt raționale, pot fi traduse una în alta. Ea recunoaște unitatea rațiunii umane.

Am putea adăuga cîteva remarci privitoare la relația dintre atitudinea raționalistă și disponibilitatea de a folosi ceea ce în mod obișnuit este numit „imaginație”. Deseori se pornește de la ideea că imaginația prezintă o strînsă afinitate cu emoția și deci cu iraționalismul, pe cînd raționalismul ar tinde mai degrabă spre o scolastică seacă și lipsită de imaginație. Nu știu dacă acest mod de a vedea lucrurile ar putea avea vreo bază psihologică și înclin să mă îndoiesc. Preocupările mele însă sînt instituționale și nu psihologice, iar din punct de vedere instituțional (ca și din acela al metodei) se vedește că raționalismul trebuie să încurajeze folosirea imaginației, pentru că are nevoie de ea, pe cînd iraționalismul tinde cu necesitate să o descurajeze. Faptul însuși că raționalismul este critic, pe cînd iraționalismul tinde inevitabil spre dogmatism (unde nu există argumente nu rămîne decît posibilitatea acceptării totale sau a refuzului total) indică această direcție. Critica presupune întotdeauna o doză de imaginație, pe cînd dogmatismul o înăbușă. În mod similar, cercetarea științifică și construcția și invenția tehnice sînt de neconceput fără o amplă utilizare a imaginației: în aceste domenii se cere să oferi ceva nou (pe cînd în domeniul filozofiei oraculare pare suficientă repetarea la nesfîrșit a unor cuvinte apte să impresioneze). Cel puțin la fel de important este rolul imaginației în aplicarea practică a egalitarismului și a imparțialității. Atitudinea de bază a raționalistului: „S-ar putea ca eu să greșesc și tu să ai dreptate” reclamă, pentru a fi transpusă în practică, și îndeosebi cînd sînt la mijloc conflicte între oameni, un real efort de imaginație. Sînt de

262

PRELUNGIRILE

acord că emoțiile iubirii și milei pot să ducă uneori la un efort similar. Susțin însă că este omeneste cu neputință să iubim sau să compătimim un număr mare de oameni; și nici nu mi se pare dezi-rabilă o asemenea posibilitate, pentru că finalmente ea ar distruge fie capacitatea noastră de a ajuta, fie intensitatea acestor emoții înseși. În schimb rațiunea, susținută de imaginație, ne face capabili să înțelegem că oamenii aflați departe de noi și pe care nu-i vom vedea niciodată sînt asemeni nouă iar relațiile dintre ei sînt asemeni relațiilor dintre noi și cei pe care îi iubim. Mie mi se pare practic imposibilă o atitudine emoțională directă față de omenire ca totalitate abstractă. Nu putem iubi omenirea decît în anumiți indivizi concreți. Făcînd însă uz de gîndire și de imaginație, putem dezvolta

în noi disponibilitatea de a-i ajuta pe toți cei ce au nevoie de ajutorul nostru.

Toate aceste considerații arată, cred eu, că între raționalism și umanitarism există o legătură foarte strânsă, în mod sigur mai strânsă decât împletirea corespunzătoare a iraționalismului cu atitudinea antiegalitară și antiumanitară. Cred că rezultatul acesta este coroborat, atât cât e posibil, de experiență. O atitudine raționalistă pare să se combine de obicei cu o viziune funciamente egalitară și umanitară; pe de altă parte, iraționalismul manifestă în majoritatea cazurilor cel puțin unele din tendințele antiegalitare pe care le-am creionat, chiar dacă adeseori poate să se asocieze și cu umanitarismul. Ceea ce țin să relev este că această din urmă legătură nu o consider nicidecum una bine fondată.

IV

Am încercat să analizez acele consecințe ale raționalismului și ale iraționalismului care mă îndeamnă să decid în felul în care o fac. Vreau să repet că această decizie este în bună măsură de natură morală. Este decizia de a lua în serios argumentele. În aceasta rezidă deosebirea dintre cele două viziuni; pentru că iraționalismul se va folosi și el de rațiune, dar fără sentimentul unei obligații; se va folosi sau se va lepăda de ea după bunul său plac. Eu însă cred că singura atitudine pe care o pot considera moralmente justă este cea care recunoaște că avem față de ceilalți oameni datoria de a-i trata pe ei și pe noi înșine ca pe niște ființe raționale.

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

263

Privit în acest fel, contraatacul meu împotriva iraționalismului este un atac moral. Mă tem că intelectualistul care consideră raționalismul nostru prea banal pentru gustul său și umblă după cea mai nouă modă intelectuală ezoterică, descoperind-o pe aceasta în admirația pentru misticismul medieval, mă tem că acest intelectual nu-și îndeplinește datoria față de semenii săi. El se poate crede superior pe sine și poate considera gustul său rafinat superior „epocii științifice” în care trăim, „epocii industrializării”, care transferă imbecila sa diviziune a muncii, „mecanizarea” și „materializarea” chiar și în sfera gândirii umane.²¹ Cu aceasta însă nu face decât să arate că este incapabil să înțeleagă forțele morale inerente științei moderne. Cred că atitudinea pe care o atac poate fi ilustrată prin următorul pasaj din A. Keller²², pasaj ce mi se pare o expresie tipică a acestei ostilități romantice față de știință: „Pare-se că intrăm într-o nouă eră, în care sufletul uman își redobândește facultățile mistice și religioase și protestează, prin inventarea de noi mituri împotriva materializării și mecanizării vieții. Spiritul a suferit cîm a fost pus să servească omenirii ca tehnician, ca șofer; el se redev teaptă acum ca poet și ca profet, acceptînd porunca și conducere* visurilor ce par a fi la fel de înțelepte și demne de încredere, dar mai însuflețitoare și mai stimulante decât înțelepciunea intelectuală și programele științifice. Mitul revoluției este o reacție împotriva dezolantei banalități și a înfumuratei suficiențe a societății burgheze și a unei culturi bătrîne și obosite. El este aventura unor oameni care au pierdut orice siguranță și care în loc de fapte concrete își pun nădejdea în visuri.” Analizînd acest pasaj, aș vrea mai întîi, dar numai în treacăt, să atrag atenția asupra caracterului său tipic istoricist și a futurismului său moral²³ („intrăm într-o nouă eră”, „cultură bătrînă și obosită” etc). Dar și mai important decât sesizarea magiei verbale de care se servește pasajul este să întrebăm dacă ceea ce se spune în el este sau nu adevărat. Este oare adevărat că sufletul nostru protestează împotriva materializării și mecanizării vieții noastre, că protestează împotriva progresului pe care l-am realizat în lupta împotriva suferințelor nedescrise pe care le pricinuiam în Evul mediu foam.îea și molimele? Este oare adevărat că spiritul a suferit cînd a trebuit să servească omenirea ca tehnician și că a fost mai fericit să sevească în chip de iobag sau de sclav? Nu vreau să minimalizez grava problemă pe care o pune munca pur mecanică, munca brută pe care lucrătorul o simte lipsită de sens și

264

PRELUNGIRILE

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

265

care nimicește puterea creatoare a muncitorilor; dar singura speranță practică rezidă nu într-o întoarcere la sclavie și iobăgie, ci în străduința de a transfera mașinilor această corvoadă mecanică. Marx a avut dreptate cînd a subliniat că sporirea productivității reprezintă singura speranță rezonabilă de umanizare a muncii și de reducere în continuare a duratei zilei de muncă. (De altfel, nici nu cred că spiritul suferă întotdeauna cînd trebuie să slujească omenirea ca tehnician; îmi închipui că destul de des „tehnicienii”, inclusiv marii inventatori și marii oameni de știință, au găsit în asta o plăcere și că erau la fel de pătrunși de spiritul de aventură ca și misticii.) Și cine va fi dispus să creadă că „porunca și conducerea visurilor”, a celor visate de profeții, visătorii și conducătorii de astăzi, sînt cu adevărat „la fel de înțelepte și demne de încredere ca înțelepciunea intelectuală și programele științifice”? E suficient însă să ne uităm la „mitul revoluției” etc. pentru a ne da seama mai clar cu ce avem de-a face. Este o expresie tipică a isteriei romantice și a radicalismului pe care le-au generat disoluția tribului și angoasele civilizației (descrise aici în capitolul 10). Genul acesta de „creștinism” care recomandă creația de mituri ca pe un substitut al responsabilității creștine este un creștinism tribal. Este un creștinism care refuză să poarte crucea condiției umane. Feriți-vă de acești profeți mincinoși! Lucrul după care ținesc ei, în mod inconștient, este unitatea pierdută a tribalismului. Iar întoarcerea, preconizată de ei. la societatea închisă înseamnă întoarcerea în caverne, revenirea la animalitate.²⁴

Poate că e util să ne întrebăm care ar fi reacția probabilă a aderenților acestui gen de romantism la o asemenea critică. Nu prea e de așteptat să ofere argumente; fiindu-le cu neputință să discute cu raționalistul despre lucruri atât de profunde, reacția cea mai probabilă va fi una de retragere trufașă, combinată cu aserțiunea că nu există un limbaj comun între cei ale căror suflete încă nu și-au „redobîndit facultățile mistice” și cei ale căror suflete

posedă asemenea facultăți. De remarcat că este o reacție analoagă celei (menționată în capitolul precedent) a psihanalistului, care își biruie oponentii nu răspunzând la argumentele lor, ci arătând că refuzările lor îi împiedică să accepte psihaanaliza. Este analoagă și celei a socioanalistului, care susține că ideologiile totale ale oponentilor săi îi împiedică pe aceștia să accepte sociologia cunoașterii. Această metodă, după cum am admis mai înainte, e un bun divertisment

pentru cei ce o practică. Aici putem vedea însă mai clar că ea duce inevitabil la o împărțire irațională a oamenilor în cei ce ne sînt apropiați și cei ce ne sînt depărtați. Această împărțire este prezentă în orice religie, dar este relativ inofensivă în mahomedanism, creștinism sau în cazul credinței raționaliste, care toate văd în fiecare om un convertit potențial, lucru ce poate fi spus și despre psihaanaliză, care vede în fiecare om un potențial obiect de tratament (numai că în acest din urmă caz taxa percepută pentru conversiune reprezintă un obstacol serios). Împărțirea începe să devină însă mai puțin inofensivă cînd trecem la sociologia cunoașterii. Socioanalistul pretinde că numai anumiți intelectuali se pot debarasa de ideologia lor totală, de „tiparele de gîndire ale clasei lor”; el abandonează astfel ideea unei potențiale unități raționale a oamenilor, livrîndu-se trup și suflet iraționalismului. Iar situația devine încă mult mai rea cînd trecem la versiunea biologistă sau naturalistă a acestei teorii, la doctrina rasială după care „gîndim cu sîngele nostru” sau „gîndim cu rasa noastră”. Această idee este cel puțin la fel de primejdioasă, pentru că e mai subtilă, atunci cînd îmbracă haina misticismului religios: nu a misticismului de poet sau muzician, ci a celui de intelectualist hegelianizant, care izbutește să se convingă pe sine și să-i convingă pe discipolii săi că, în virtutea unui har aparte, gîndirea lor ar fi înzestrată cu „facultăți mistice și religioase” ce nu se întîlnesc la alți oameni, și care de aceea pretind a gîndi „prin grația divină”. După opinia mea, această pretenție, cu delicata ei aluzie la cei ce nu beneficiază de grația divină, acest atac la adresa potențialei unități spirituale a omenirii, pe cît se închipuie de umile, pioase și creștine, pe atît sînt de prezumțioase, blasfematoare și anticreștine.

În opoziție cu iresponsabilitatea intelectuală a unui misticism ce se refugiază în visuri și a unei filozofii oraculare ce se refugiază în verbiage, știința modernă impune intelectului nostru disciplina testelor practice. Teoriile științifice pot fi testate prin consecințele lor practice. Omul de știință, în domeniul său, își ia răspunderea pentru ceea ce spune; îl puteți cunoaște după roadele lui și astfel îl puteți deosebi de profeții mincinoși²⁵. Unul din pușinii care au acordat atenția cuvenită acestui aspect al științei este filozoful creștin J. Macmurray (cu ale cărui idei despre profeția istorică sînt în profund dezacord, cum se va vedea în capitolul următor). „Știința însăși — spune el²⁶ — în domeniul ei specific de cercetare, folosește

266

PRELUNGIRILE

o metodă de înțelegere ce reface coeziunea ruptă dintre teorie și practică.” Acesta este, cred, motivul pentru care știința e privită cu atîta ostilitate de misticism, care se sustrage practicii, preferînd să creeze mituri. „Știința, în domeniul ei propriu, spune în alt loc Macmurray, este produsul creștinismului și, pînă în prezent, expresia cea mai adecvată a acestuia; ... capacitatea ei de progres prin conlucrare, progres ce nu cunoaște granițe de rasă, naționalitate sau sex, capacitatea ei predictivă și de control sînt manifestările cele mai intense ale creștinismului înregistrate pînă acum în Europa.” Sînt într-un tot de acord cu această apreciere, pentru că și eu cred că civilizația noastră occidentală își datorează raționalismul, credința în unitatea rațională a omenirii și în societatea deschisă, și în special viziunea științifică, vechii credințe socratice și creștine în fraternitatea tuturor oamenilor. În onestitatea și responsabilitatea intelectuale. (împotriva moralității științei se aduce adesea argumentul că multe din roadele ei au fost folosite în scopuri reprobabile, de exemplu în scopuri militare. Dar acest argument abia dacă merită luat serios în considerare. Nu există nimic sub soare care să nu poată căpăta, și care să nu fi căpătat o utilizare reprobabilă. Pînă și din iubire se poate face un instrument al crimei: iar pacifismul poate fi transformat în arma unui război agresiv. Pe de altă parte, este cum nu se poate mai evident că nu raționalismul, ci iraționalismul poartă răspunderea pentru orice ostilitate și agresiune națională. Istoria consemnează nenumărate războaie religioase agresive, atît înaintea cruciadelor, cît și după acestea, în schimb nu cunosc nici un singur război declanșat într-un scop „științific” și inspirat de oameni de știință.)

Cititorul va fi remarcat, în pasajul citat, sublinierea lui Macmurray că prețuiește știința „în domeniul ei specific de cercetare”. Cred că este o subliniere deosebit de valoroasă. Pentru că astăzi auzim adesea spunîndu-se, de obicei în legătură cu misticismul lui Eddington și Jeans, că știința contemporană, spre deosebire de cea a secolului al nouăsprezecelea, a devenit mai umilă prin faptul că acum recunoaște misterele acestei lumi. Mie această opinie mi se pare total eronată. Nu există savant care să fi căutat adevărul cu mai multă umilință decît, să zicem, Darwin și Faraday, și nu mă îndoiesc că ei erau cu mult mai modești decît cei doi mari astronomi contemporani. Pentru că aceștia din urmă, mari cum sînt în „domeniile lor specifice de cercetare”, nu vădesc modestie atunci

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

267

cînd își extind activitățile la domeniul misticismului filozofic.²⁷ Vorbind însă mai general, poate că într-adevăr oamenii de știință devin mai umili, dat fiind că progresul științei se realizează în bună măsură prin descoperire de erori și dat fiind că, în genere, cu cît cunoaștem mai mult, cu atît mai limpede ne dăm seama de ceea ce nu cunoaștem. (Spiritul științei este cel al lui Socrate.²⁸)

Deși mă preocupă în principal aspectul moral al conflictului dintre raționalism și iraționalism, simt că ar trebui să ating pe scurt un aspect mai „filozofic” al problemei; țin să precizez însă că în contextul de față consider aspectul acesta ca fiind de importanță minoră. Mă gîndesc la faptul că raționalistul critic ar putea să riposteze

iraționalistului și într-un alt mod. El ar putea susține că iraționalistul, care se arată mîndru de respectul său pentru misterele mai adînci ale lumii și se laudă că le înțelege (spre deosebire de omul de știință, care scormonește doar suprafața lucrurilor) în fapt nici nu respectă și nici nu înțelege aceste mistere, ci se mulțumește cu raționalizări ieftine. Pentru că ce este un mit dacă nu o încercare de a raționaliza iraționalul? Și atunci, cine are un respect mai profund față de mister, omul de știință care se consacră dezvăluirii lui pas cu pas, fiind mereu gata să se plece în fața faptelor și mereu conștient că pînă și realizările sale cele mai cutezătoare nu vor fi niciodată mai mult decît o treaptă pentru cei ce vin după el, sau misticul care se simte liber să susțină orice, pentru că nu se teme de nici un test? Dar în ciuda acestei libertăți dubioase, misticii repetă la nesfîrșit aceleași lucruri. (Este vorba totdeauna de mitul paradisului tribal pierdut, de refuzul isteric de a purta crucea civilizației.²⁹) După cum a scris în disperare F. Kafka³⁰, poetul mistic, toți misticii „se ostenesc să ne spună... că neintangibilul este neintangibil; or, asta știam dinainte”. Iar iraționalistul nu încearcă doar să raționalizeze ceea ce nu poate fi raționalizat, dar și procedeză pe dos. Pentru că nu universalul abstract, ci particularul, individul unic și concret, este cel ce nu poate fi abordat cu metode raționale. Știința poate să descrie, spre exemplu, tipuri generale de peisaj sau de oameni, dar nu poate epuiza niciodată fie și un singur peisaj individual sau un singur individ uman. Universalul, tipicul, este nu numai domeniul rațiunii, ci este în bună măsură produsul acesteia, întrucît este produsul abstracției științifice. În schimb individul unic, acțiunile și experiențele lui, relațiile lui unice cu alți indivizi nu pot fi niciodată integral raționalizate.³¹ Or, se vedește că tocmai acest

Jk

268

PRELUNGIRILE

domeniu irațional al individualității unice conferă importanță relațiilor umane. Mulți oameni simt, bunăoară, că acel ceva care face ca viața lor să merite a fi trăită ar dispărea îfî mare parte dacă ei înșiși și viețile lor n-ar fi în nici un fel unice, ci ar fi tipice în toate privințele pentru o categorie de oameni, astfel că ei n-ar face decît să repete întocmai toate acțiunile și experiențele tuturor celor ce aparțin acestei categorii. Unicitatea experiențelor noastre este cea care, într-un anumit sens, face ca viața noastră să merite a fi trăită: experiența unică a contemplării unui peisaj, a unui apus de soare, a expresiei unui chip uman. Dar, de la Platon încoace, orice misticism s-a caracterizat prin încercarea de a transfera acest sentiment al iraționalității individualului unic și al unicității relațiilor noastre cu indivizii, pe un tărîm diferit — acela al universalelor abstracte, tărîm ce ține pe drept cuvînt de sfera științei. Cu greu ne-am putea îndoi că misticul încearcă să transfere tocmai acest sentiment. După cum bine se știe, terminologia misticismului — contopire mistică, intuire mistică a frumosului, iubire mistică — era în toate timpurile împrumutată din sfera relațiilor dintre oamenii individuali și în special din experiența iubirii sexuale. La fel de neîndoielnică este și transferarea de către misticism a acestui sentiment asupra universalelor abstracte, a esențelor. Formelor sau Ideilor. Tot unitatea pierdută a tribului, dorința de a reveni sub acoperișul unui cămin patriarhal și de a face din limitele lui limitele lumii noastre stă și în spatele acestei atitudini mistice. „Sentimentul lumii ca o totalitate limitată este sentimentul mistic”, spune³² Wittgenstein. Acest iraționalism holist și universalist este însă nelalocul lui. „Lume”, „totalitate”, „natură”, toate acestea sînt abstracții și produse ale rațiunii noastre. (Aici rezidă deosebirea dintre filozoful mistic și artistul care nu raționalizează, nu se folosește de abstracții, ci creează, în imaginația sa, indivizii concreți și experiențe unice.) Rezumînd, putem spune că misticismul încearcă să raționalizeze iraționalul și în același timp caută misterul acolo unde nu se găsește: și face așa pentru că vizează la colectiv³³ și la unirea celor aleși, neavînd curajul să se confrunte cu sarcinile dure și practice cu care sînt puși să se confrunte cei care înțeleg că fiecare individ este un scop în sine.

Conflictul întreținut în secolul al nouăsprezecelea între știință și religie mi se pare anacronic.³⁴ Dată fiind inconsistența raționalismului „necritic”, nu se pune problema de a alege între cunoaștere și credință, ci între două feluri de credință. Problema ce se pune

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

269

acum este de a decide care este credința bună și care cea greșită. Ceea ce am încercat să arăt este că alegerea ce ne stă în față este alegerea între o credință în rațiune și în indivizii umani și o credință în facultățile mistice ale omului prin care acesta este unit cu o colectivitate; iar aceasta înseamnă în același timp o alegere între o atitudine ce recunoaște unitatea omenirii și o atitudine ce-i împarte pe oameni în prieteni și dușmani, în stăpîni și sclavi. Am spus destul, în contextul de față, pentru a explica termenii „naționalism” și „iraționalism”, motivele ce mă fac să decid în favoarea raționalismului, ca și temeiurile în virtutea cărora consider intelectualismul irațional și mistic astăzi la modă drept o maladie a epocii noastre. O maladie ce nu trebuie luată prea în serios, pentru că este epidermică. (Oamenii de știință, cu foarte puține excepții, sînt cei mai imuni la ea.) Dar cu tot caracterul ei superficial, este o boală primejdioasă, din pricina influenței ce o exercită în sfera gîndirii sociale și politice. Pentru a ilustra această primejdie, voi critica pe scurt două dintre cele mai influente autorități iraționaliste ale timpului nostru. Prima este A. N. Whitehead, vestit pentru contribuțiile sale în matematici și pentru colaborarea sa cu cel mai mare filozof raționalist contemporan, Bertrand Russell.³⁵ Whitehead se consideră și el filozof raționalist: dar așa se considera și Hegel, căruia Whitehead îi este mult îndatorat; într-adevăr, el este unul din puținii neohegelici conștienți de cît îi datorează lui Hegel³⁶ (ca și lui Aristotel). Whitehead îi datorează neîndoielnic lui Hegel cutezanța de a edifica, în pofida protestului înflăcărat al lui Kant, grandioase sisteme metafizice cu un dispreț suveran pentru argumente.

Să considerăm mai întîi unul din puținele argumente oferite de Whitehead în *Process and Reality* (*Proces și*

Realitate), argumentul prin care își apără metoda sa filozofică speculativă (metodă numită de el „raționalism”). „S-a ridicat împotriva filozofiei speculative — scrie el³⁷ — obiecția că este prea ambițioasă. Despre raționalism se admite că este metoda prin care se fac pași înainte în perimetrul științelor particulare. Se susține însă totodată că acest succes limitat nu trebuie să încurajeze încercările de a elabora scheme ambițioase menite să exprime natura generală a lucrurilor. Una din pretensele

270

PRELUNGIRILE

justificări ale acestei critici este insuccesul unor asemenea scheme. Gîndirea europeană este înfățișată ca fiind înțesată cu problemele metafizice, abandonate și nesoluționate... (Dar) după acest criteriu ar însemna să i se imputeze insuccesul și științei. Nu păstrăm fizica secolului al șaptesprezecelea într-o măsură mai mare decît filozofia carteziană a aceluiași secol... Proba potrivită nu este cea a valabilității definitive, ci aceea a progresului”. Considerat în sine, argumentul este perfect rezonabil și chiar plauzibil; dar este oare și valabil? Împotriva lui se poate ridica obiecția evidentă că fizica progresează, iar metafizica nu. În fizică există o „probă potrivită a progresului”, și anume proba experimentului, a practicii. Noi putem spune de ce fizica modernă este mai bună decît fizica secolului al șaptesprezecelea. Fizica modernă face față unui mare număr de teste practice care răstoarnă cu totul sistemele mai vechi. Iar împotriva sistemelor metafizice speculative se poate aduce obiecția evidentă că progresul pe care ele pretind a-l fi realizat este imaginar întocmai ca și celelalte calități pe care și le arogă. Aceasta e o obiecție foarte veche; datează de la Bacon, Hume și Kant. În *Prolegomenele*³⁸ lui Kant, de exemplu, citim următoarele remarci privitoare la pretinsul progres al metafizicii: „... Neîndoiește că s-a întîmplat și altora ca și mie, și anume că, în ciuda lucrurilor frumoase ce s-au scris în acest domeniu de multă vreme, nu au putut afla nimic care să fi dus știința măcar cu un pas înainte. Să șlefuești definiții, să sprijini în noi cîrje demonstrații șchioape, să adaugi metafizicii noi petice, să-i dai o tăietură nouă, toate acestea se întîmplă adesea, dar lumea nu asta cere. Ea e sătulă de afirmații metafizice. Oamenii doresc... să avem criterii sigure pentru a deosebi aparența dialectică... de adevăr.” Whitehead este, probabil, conștient de această obiecție clasică și evidentă; și ai impresia că și-o reamintește, atunci cînd spune, în propoziția ce urmează celei citate mai înainte: „Dar principala obiecție, care datează din secolul al șaisprezecelea și căreia Francis Bacon i-a dat expresie finală, constă în inutilitatea speculației filozofice.” Dat fiind că Bacon a obiectat în legătură cu inutilitatea experimentală și practică a filozofiei, totul pare să arate că Whitehead a avut în vedere aici ideea subliniată de noi. Numai că nu a rămas la ea. El nu dă răspuns la obiecția evidentă că această inutilitate practică subminează ideea sa după care filozofia speculativă se justifică, asemeni științei, prin progresul pe care-l înregistrează. Ci se mulțumește să deplaseze discuția spre o problemă cu

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

271

totul diferită, și anume spre binecunoscuta problemă „că nu există fapte brute, autoconținute” și că orice știință trebuie să se folosească de gîndire, deoarece e nevoită să generalizeze și să interpreteze faptele. Pe această considerație își bazează el apărarea sistemelor metafizice: „Așadar, înțelegerea faptului imediat brut reclamă interpretarea lui metafizică...” Poate că lucrurile stau așa, ori poate că nu. Numai că argumentul acesta este total diferit de cel cu care începuse. „Proba potrivită este... progresul”, în știință ca și în filozofie: asta am auzit la început de la Whitehead. Nu găsim însă la el nici un răspuns la obiecția evidentă a lui Kant. Ci raționamentul lui Whitehead, o dată ajuns la problema universalității și generalității, deviază spre lucruri cum ar fi teoria colectivităților (platoniciană) a moralității³⁹: „Moralitatea viziunii este legată inseparabil de generalitatea ei. Antiteza dintre binele general și interesul individual poate fi abolită numai cînd individul este astfel înțeles în interesul său coincide cu binele general...”

Am avut aici o mostră de argumentare rațională. Dar astfel de argumentări sînt realmente rarități. Whitehead a învățat de la Hegel cum să evite obiecția critică a lui Kant că filozofia speculativă nu face decît să sprijine în noi cîrje demonstrații șchioape. Această metodă hegeliană este destul de simplă. Putem evita cu ușurință cîrjele dacă evităm cu totul demonstrațiile și argumentele. Filozofia hegeliană nu argumentează; ea decretează. Trebuie să recunoaștem, că, spre deosebire de Hegel, Whitehead nu pretinde că oferă adevărul ultim. El nu este un filozof dogmatic în sensul că și-ar prezenta filozofia ca pe o dogmă indiscutabilă; ba chiar pune accentul pe anumite imperfecțiuni ale ei. Dar, ca toți neohegelienii, adoptă și el metoda dogmatică de a-și prezenta filozofia fără argumente. Poți s-o accepți sau s-o refuzi. Dar nu poți să o discuți. (Ne vedem puși astfel într-adevăr în fața unor „fapte brute”; dar nu a acelor fapte de experiență brute baconiene, ci a faptelor brute ale inspirației metafizice a unui om.) Pentru a ilustra această „metodă” a lui „Acceptă sau refuză!”, voi cita un singur pasaj din *Process and Reality*, sînt dator însă să-i previn pe cititori că, deși m-am străduit să nu fiu nedrept cu autorul în selectarea pasajului, ei nu trebuie să-și facă o părere fără a fi citit cartea.

Partea ei ultimă, intitulată „Interpretări finale”, constă din două capitole: „Opușii ideali” (unde apar, spre exemplu, „Permanența și fluxul”, un binecunoscut crîmpei din sistemul lui Platon; ne-am

272

PRELUNGIRILE

ocupat de el sub numele „Schimbarea și repausul”) și „Dumnezeu și lumea”. Citez din acest din urmă capitol. Pasajul începe cu următoarele două fraze: „Rezultatul final nu poate fi exprimat decît printr-un grup de antiteze, al căror caracter aparent contradictoriu depinde de neluarea în considerare a diverselor categorii de existență, în fiecare antiteză avem o deplasare de sens ce convertește opoziția într-un contrast.” Așa sună introducerea. Ea ne pregătește pentru o „contradicție aparentă” și ne spune că aceasta „depinde” de o neluare în considerare. Aceasta

pare să indice că prin evitarea acestei neluări în considerare, putem evita contradicția. Dar cum se poate realiza acest lucru sau ce are mai precis în vedere autorul, nu ni se spune. N-avem decât să acceptăm sau să refuzăm. Citez acum prima din cele două „antiteze” sau „aparente contradicții” anunțate, care sînt formulate și ele fără o fărîmă de argumentare: „Este la fel de adevărat a spune că Dumnezeu e permanent, iar Lumea schimbătoare, ca și a spune că Lumea este permanentă, iar Dumnezeu schimbător. — Este la fel de adevărată afirmația că Dumnezeu este unul iar lumea multiplă, ca și afirmația că Lumea este una iar Dumnezeu e multiplu.”⁴⁰ N-am de gînd să critic aceste ecouri ale plămuirilor filozofice grecești: putem, într-adevăr, considera de la sine înțeles că oricare este „la fel de adevărată” ca cealaltă. Nouă ni s-a promis însă o „contradicție aparentă”; și aș vrea să știu unde apare aici o contradicție. Căci pentru mine nu este aparentă nici măcar aparența unei contradicții. O contradicție am avea, de pildă, în propoziția „Platon e fericit și Platon nu e fericit”, ca și în toate propozițiile de aceeași „formă logică” (adică în toate propozițiile ce se obțin din precedenta substituind pentru „Platon” un alt nume propriu, iar pentru „fericit” un alt cuvînt ce exprimă o proprietate). Dar următoarea propoziție evident că nu cuprinde o contradicție: „Este la fel de adevărat a spune că Platon este fericit astăzi ca și a spune că Platon nu e fericit astăzi” (căci de vreme ce Platon este mort, una este într-adevăr „la fel de adevărată” ca cealaltă); și despre nici o altă propoziție de formă logică identică sau similară nu se poate spune că este contradictorie, chiar dacă se întîmplă să fie falsă. Fac aceste precizări doar pentru a indica de ce nu mă dumiresc asupra acestui aspect pur logic al chestiunii, asupra „aparentelor contradicții”. Același sentiment mi-l produce întreaga carte. Pur și simplu nu înțeleg ce a vrut să ne comunice autorul ei. Vina că nu înțeleg este foarte probabil a mea, și nu a lui. Nu fac

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

273

parte din categoria aleșilor și bănuiesc că mulți alții sînt în aceeași situație. Tocmai de aceea susțin că metoda cărții este irațională. Ea împarte oamenii în două tabere: o minoritate de aleși și majoritatea celor rătăciți. Dar, rătăcit cum sînt, pot spune doar că, așa cum văd eu lucrurile, neohegelianismul nu mai arată ca aceea plapumă veche, cîrpită cu cîteva petice noi, atît de sugestiv descrisă de Kant; ci arată mai degrabă ca un mic mănunchi de petice vechi smulse din ea.

Las exegeților atenți ai cărții lui Whitehead să decidă dacă ea rezistă propriei sale „probe potrivite”, dacă marchează vreun progres în comparație cu sistemele metafizice a căror stragnare o deplîngea Kant; cu condiția de a putea găsi criteriile după care să judece un asemenea progres. Acelorași exegeți le las să aprecieze și cît de potrivit este să închei aceste remarci cu un alt comentariu al lui Kant privitor la metafizică⁴¹: „Privitor la metafizică în general și la aprecierile ce le-am avansat despre valoarea ei. recunosc că formulările mele au fost poate ici și colo insuficient de nuanțate și de precaute. Însă nu vreau să ascund faptul că nu pot privi decît cu repulsie, ba chiar cu un fel de ură înfumurarea pretențioasă a tuturor acestor volume ticsite de înțelepciune, care sînt atît de la modă astăzi. Căci sînt întru totul convinși că s-a ales calea greșită; că metodele acceptate nu pot duce decît la proliferarea la nesfîrșit a acestor absurdități și nerozii; și că nici anihilarea totală a tuturor acestor realizări închipuite n-ar putea fi atît de dăunătoare cum este această pretinsă știință cu blestemata ei fertilitate.” Cel de-al doilea exemplu de iraționalism contemporan de care vreau să mă ocup aici este cartea lui A. J. Toynbee *.4 Study of History (Studiu de istorie)*. Vreau să spun cu claritate că această carte mi se pare a fi cît se poate de remarcabilă și de interesantă și că am ales-o avînd în vedere superioritatea ei față de toate celelalte scrieri iraționaliste și istoriciste contemporane pe care le cunosc. Nu sînt competent să judec meritele lui Toynbee ca istoric. Dar spre deosebire de alți filozofi istoriciști și iraționaliști contemporani, el are de spus multe lucruri dintre cele mai stimulative și mai inci-tante; eu, cel puțin, am această impresie și îi datorez lui Toynbee multe sugestii valoroase. Nu-l acuz de iraționalism în propriul său domeniu de cercetare istorică. Căci acolo unde se pune problema comparării probelor în favoarea sau împotriva unei anumite interpretări istorice, el utilizează fără ezitare o metodă de argumentare funciarmente rațională. Mă gîndesc, bunăoară, la studiul

274

PRELUNGIRILE

comparativ făcut de el privitor la autenticitatea Evangheliilor ca documente istorice, studiu ce ajunge la rezultate negative⁴²; deși nu sînt în măsură să judec probele pe care dînsul se sprijină, raționalitatea metodei sale este incontestabilă, lucru cu atît mai remarcabil cu cît simpatia pe care Toynbee le nutrește în general față de ortodoxia creștină ar fi putut să constituie pentru el un obstacol cînd este vorba să apere o viziune ce poate fi calificată cel puțin drept neortodoxă.⁴³ Sînt de asemenea de acord cu multe din tendințele politice exprimate în opera sa, în mod special cu atacul său împotriva naționalismului modern și împotriva tendințelor tribaliste și „arhaiste”, adică reacționare din punct de vedere cultural, asociate acestuia.

Motivul pentru care, cu toate acestea, mă opresc asupra monumentalei scrieri istoriciste a lui Toynbee pentru a o acuza de iraționalitate este că numai văzînd efectele acestei otrăvi într-o lucrare atît de remarcabilă, ne putem da seama pe deplin de pericolul iraționalismului.

Ceea ce mă văd nevoit să calific drept iraționalism la Toynbee se exprimă în diverse moduri. Unul este acela de a ceda unei mode larg răspîndite și primejdioase din epoca noastră. Am în vedere moda de a nu lua argumentele în serios și la valoarea lor reală, măcar cu titlu ipotetic, ci de a vedea în ele doar expresia unor mobiluri și tendințe mai profunde de natură irațională. Aceasta este atitudinea socioanalizei, pe care am criticat-o în capitolul precedent; atitudinea de a căuta numaidecît mobilurile și determinantele inconștiente în habitatul social al gînditorului, în loc de a examina mai întîi valabilitatea argumentelor înseși.

Această atitudine poate fi justificată pînă la un punct, după cum am încercat să arăt în ultimele două capitole, mai cu seamă în cazul unui autor care nu oferă nici un fel de argumente sau ale cărui argumente în mod evident nu merită să fie examinate. Atunci însă cînd cineta nu face nici o încercare de a lua în serios niște argumente serioase, cred că sîntem îndreptățiți să-l acuzăm de iraționalism: ba avem chiar și dreptul să ripostăm la fel, adoptînd aceeași atitudine față de procedeul său. Astfel, cred că avem tot dreptul de a pune diagnosticul socioanalitic că neluarea în serios a argumentelor de către Toynbee este tipică pentru un intelectualism contemporan ce-și trădează astfel deziluzia sau chiar disperarea în privința rațiunii și a posibilității de a găsi soluții raționale la problemele noastre sociale, refugiindu-se în misticism religios.⁴⁴

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

275

Pentru a exemplifica refuzul de a lua în serios niște argumente serioase mă voi referi la felul cum Toynbee îl tratează pe Marx. La aceasta mă îndeamnă următoarele motive. Întîi, că e vorba de o problemă cu care sîntem familiarizați, atît eu, cît și cititorul acestei cărți. Iar în al doilea rînd, este o problemă în care eu sînt de acord cu Toynbee în majoritatea aspectelor ei practice. Principalele sale aprecieri cu privire la influențele politice și istorice ale lui Marx se aseamănă deosebit de aproape cu anume rezultate la care am ajuns și eu prin metode mai prozaice; și este vorba într-adevăr, aici, de o problemă în tratarea căreia iese la iveală marea sa intuiție istorică. Prin urmare, nu sînt motive să fiu bănuit de a fi un apologet al lui Marx dacă apăr, împotriva lui Toynbee, raționalitatea lui Marx. Pentru că acesta e punctul în privința căruia sînt în dezacord cu Toynbee: el îl tratează pe Marx (ca pe oricine, de altfel) nu ca pe o ființă rațională, ca pe un om care oferă argumente pentru ceea ce afirmă. Într-adevăr, modul în care este tratat Marx și teoriile sale nu face decît să ilustreze impresia generală ce o lasă cartea lui Toynbee, anume că argumentarea este o modalitate neimportantă a discursului și că istoria omenirii este o istorie a emoțiilor, pasiunilor, religiilor, filozofiilor iraționale și eventual a artei și poeziei, neavînd în schimb nimic de-a face cu istoria rațiunii umane sau a științei umane. (Nume ca Galilei și Newton, Harvey și Pasteur nu joacă nici un rol în primele șase volume⁴⁵ ale studiului istoricist al lui Toynbee privind ciclurile de viață ale civilizațiilor.)

Cu privire la similitudinile dintre viziunea generală despre Marx a lui Toynbee și viziunea mea, aș reaminti cititorului aluziile pe care le-am făcut, în capitolul 1, la analogia dintre poporul ales și clasa aleasă; iar în diferite alte locuri am comentat critic doctrinele lui Marx privind necesitatea istorică și în particular inevitabilitatea revoluției sociale. Toynbee leagă laolaltă aceste idei, cu obișnuita strălucire a stilului său: „Inspirația... inconfundabil iudaică a marxismului — scrie el⁴⁶ — transpare în viziunea apocaliptică a unei revoluții violente care este inevitabilă pentru că a decretat-o... Dumnezeu însuși și care va inversa rolul actual al Proletariatului și al Minorității Dominante într-o... răsturnare de roluri ce ar aduce dintr-o dată Poporul Ales din locul cel mai de jos în iocul cel mai înalt al împărăției Lumii Acesteia. Marx și-a ales ca zeități atotputernice, în locul lui Iahve, pe Zeița «Necesitate Istorică», și în locul Poporului Evreu, proletariatul intern al Lumii Occidentale; iar

276

PRELUNGIRILE

Regatul său Mesianic este conceput ca o Dictatură a Proletariatului. Dar trăsăturile distinctive ale tradiționalei apocalipse ebraice transpar prin acest înveliș uzat, și ceea ce filozoful-impresar Marx ne prezintă în costumație occidentală modernă este de fapt iudaismul pre-rabinic macabeean..." Cu siguranță că în acest pasaj, redactat cu strălucire stilistică, nu sînt multe lucruri cu care n-aș fi de acord, în măsura în care nu se vrea mai mult decît o interesantă analogie. Dacă însă se pretinde a fi o analiză serioasă a marxismului (sau parte a unei asemenea analize), mă văd obligat să protestez: căci la urma urmei Marx a scris *Capitalul*, a studiat capitalismul de tipul *laissez-faire* și a adus contribuții serioase și de mare importanță la știința socială, chiar dacă multe din ele sînt de acum depășite. Iar pasajul din Toynbee se pretinde a fi, în fapt, o analiză serioasă: el crede că analogiile și alegoriile sale contribuie la o evaluare serioasă a lui Marx: pentru că în Anexa la acest pasaj (din care n-am citat decît un fragment important) el se ocupă, sub titlul⁴⁷ „Marxism, socialism și creștinism", de ceea ce consideră a fi obiecțiile probabile ale unui marxist la această „prezentare a filozofiei marxiste". Această anexă se vrea și ea, fără îndoială, o discuție serioasă despre marxism, cum se vede din faptul că primul ei alineat începe cu cuvintele „Avocații marxismului vor obiecta, pesemne, că...", iar cel de-al doilea cu cuvintele: „încercînd să răspund la o obiecție marxistă de acest fel..." Dacă privim însă mai de aproape această discuție, constatăm că nici una din susținerile și nici unul din argumentele raționale ale marxismului nu sînt nici măcar menționate, necum examinate. Nu se spune nici un singur cuvînt despre teoriile lui Marx și despre problema adevărului sau falsității lor. Singura problemă în plus, ridicată în Anexă, este tot una privitoare la originea istorică; pentru că oponentul marxist la care se gîndește Toynbee nu protestează, așa cum ar face orice marxist cît de cît inteligent, că Marx își revendică meritul de a fi furnizat unei vechi idei, cea socialistă, o bază nouă, rațională și științifică; ci „protestează" (citez din Toynbee) „că într-o prezentare destul de sumară a filozofiei marxiste... am stăruit în a evidenția în el componentele hegeliană, iudaică și creștină, fără să spunem un cuvînt despre cea mai caracteristică... parte a mesajului lui Marx... Socialismul, ne va spune marxistul, este esența modului de viață marxist: el reprezintă în sistemul marxist un element original ce nu poate fi derivat din sursă hegeliană, creștină, iudaică sau din vreo altă sursă

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

277

pre-marxistă". Aceasta este obiecția pe care Toynbee o pune în gura unui marxist, deși orice marxist, chiar dacă n-a citit nimic altceva decît *Manifestul*, trebuie să știe că Marx însuși distingea. Încă din 1847, vreo șapte sau opt „surse pre-marxiste" diferite ale socialismului, iar printre ele și unele pe care le numea socialism „clerical" sau

„creștin” și că nici în vis nu ar fi pretins vreodată că el a descoperit socialismul, ci a susținut doar că l-a așezat pe o bază rațională: sau, cum se exprimă Engels, că a transformat socialismul dintr-o idee utopică într-o știință^{1*}. Toynbee însă nu ia în seamă toate acestea. „Încercînd — scrie el — să răspundem unei asemenea obiecții marxiste, sîntem gata să recunoaștem caracterul umanist și constructiv al idealului pentru care pledează socialismul, ca și rolul important pe care acest ideal îl joacă în cadrul «ideologici» marxiste; nu putem însă să acceptăm *pretenția marxistă că socialismul e o descoperire originală a lui Marx*. Trebuie să semnalăm, în ce ne privește, că există un socialism creștin care a fost deopotrivă practicat și predicat înainte ca lumea să fi auzit de socialismul marxist; și cînd va veni rîndul nostru să trecem la ofensivă, vom... susține că socialismul marxist descinde din tradiția creștină...” Evident că eu nu voi nega cîtuși de puțin această descendență, după cum este foarte clar că orice marxist poate să admită acest lucru fără a sacrifica măcar o fărîmă din crezul său; pentru că nu ține de acest crez pretenția că Marx a inventat un ideal umanist și constructiv, ci ideea că el a fost un om de știință care a arătat cu mijloace pur raționale că socialismul se va înfăptui, și pe ce cale anume. Întreb acum, cum se explică faptul că Toynbee discută despre marxism sub aspecte ce nu au nimic de-a face cu pretențiile raționale ale acestuia? Singura explicație care mi se îmbie este că pretenția marxistă la raționalitate n-are pentru Toynbee nici un sens. Pe el îl preocupă doar să afle care sînt originile marxismului ca religie. În ce mă privește, nu intenționez nicidecum să neg caracterul religios al marxismului. Dar metoda de a trata filozofiile sau religiile exclusiv din punctul de vedere al originii lor istorice și al mediului în care au apărut, atitudine descrisă în capitolele precedente drept *istorism* (care trebuie deosebit de istoricism) este extrem de unilaterală, ca să nu spunem mai mult. Iar cît de mult predispoze această metodă la iraționalism se poate vedea din împrejurarea că Toynbee ignoră, dacă nu cumva chiar desconsideră, acel tărîm al vieții umane pe care aici îl descriem drept rațional.

278

PRELUNGIRILE

Formulînd o apreciere cu privire la influența lui Marx, Toynbee ajunge la concluzia⁴⁹ că „verdictul istoriei s-ar putea dovedi a fi acela că redeșteptarea conștiinței sociale creștine a constituit singura realizare pozitivă a lui Karl Marx”. Împotriva acestei aprecieri, eu unul nu aş avea multe de spus; cititorul își va reaminti, poate, că și eu am evidențiat⁵⁰ influența morală a lui Marx asupra creștinismului. Nu cred că, în chip de apreciere finală, Toynbee ia îndeajuns în considerare marea idee morală că cei exploatați trebuie să se emancipeze singuri, în loc să aștepte acte de caritate din partea exploataților; dar aceasta nu este, firește, decît o diferență de opinie, și nu m-aș gîndi nicidecum să contest lui Toynbee dreptul la o opinie proprie. Țin însă să atrag atenția asupra expresiei „verdictul istoriei s-ar putea dovedi a fi”, care subînțelege o teorie morală istoricistă, ba chiar punctul de vedere al futurismului moral.⁵¹ Căci eu sînt de părere că nu putem și nu trebuie să ne ferim de a decide noi înșine în astfel de chestiuni: și că dacă noi nu sîntem capabili să rostim un verdict, nici istoria nu va fi în măsură s-o facă. Atît despre modul cum îl tratează Toynbee pe Marx. Cît privește problema mai generală a istorismului sau a relativismului său istoric, se poate spune că Toynbee este perfect conștient de el, deși nu-l formulează ca pe un principiu general al determinării istorice a *oricărei* gîndiri, ci doar ca pe un principiu restrîns aplicabil gîndirii *istorice*; căci, după cum singur explică⁵², el ia „drept punct de plecare... axioma că orice gîndire istorică este inevitabil reativă la circumstanțele particulare ale timpului și locului în care se află plasat gînditorul. Aceasta este o lege a Naturii Umane căreia nici un geniu uman nu i se poate sustrage”. Există o destul de evidentă analogie între acest istorism și sociologia cunoașterii: pentru că, de bună seamă, „timpul și locul în care se află plasat gînditorul” nu este altceva decît descrierea a ceea ce s-ar putea numi „habitatul istoric” al gînditorului, prin analogie cu „habitatul social” despre care vorbește sociologia cunoașterii. Deosebirea, dacă există vreuna, constă în aceea că Toynbee restrînge numita „lege a Naturii Umane” la gîndirea istorică, restrîngere ce mi se pare puțin stranie și poate chiar neintenționată; căci pare destul de improbabil să existe o „lege a Naturii Umane căreia nici un geniu uman nu i se poate sustrage”, care să nu fie valabilă pentru gîndire în general, ci doar pentru gîndirea istorică.

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

279

Despre grăunțele de adevăr, incontestabil dar destul de banal, cuprins într-un asemenea istorism sau sociologism, am vorbit în ultimele două capitole și nu-i nevoie să repet cele spuse acolo. Cît privește însă critica, poate că merită făcută precizarea că fraza lui Toynbee, dacă înlăturăm restrîngerea ei la gîndirea istorică, cu greu ar putea fi considerată drept o „axiomă”, deoarece ar fi paradoxală. (Ar fi o altă⁵³ formă a paradoxului mincinosului; pentru că dacă nici un geniu nu poate să nu exprime obișnuințele de gîndire ale habitatului său social, atunci s-ar putea ca și această aserțiune să nu fie decît expresia unei obișnuințe a habitatului social al autorului ei, adică a modei relativiste a timpului nostru.) Această remarcă nu are numai o semnificație formal-logică. Pentru că arată că istorismul sau istorioanaliza pot fi aplicate istorismului însuși, iar acesta este într-adevăr un mod admisibil de a trata o idee *după* ce ea a fost criticată prin argumentare rațională. Dat fiind că istorismul a fost criticat în acest din urmă fel, pot acum să risc o diagnoză is-torico-analitică, spunînd că istorismul este un produs tipic, deși ușor desuet, al epocii noastre; sau mai precis, al înapoierii tipice a științelor sociale din epoca noastră. El este reacția tipică la inter-venționism și la o perioadă de raționalizare și de cooperare industrială; perioadă ce reclamă, mai mult, poate, decît oricare alta din istorie, aplicarea practică a metodelor raționale la problemele sociale. O știință socială ce nu prea izbutește să răspundă acestor cerințe va fi deci înclinată să se apere construind atacuri sofisticate împotriva aplicabilității științei la astfel de probleme. Rezumînd diagnoza mea istorico-analitică, m-aș încumeta să sugerez că istorismul lui Toynbee este un antiraționalism apologetic, născut dintr-o disperare a

rațiunii și care încearcă să se refugieze în trecut, ca și în profecția viitorului.⁵⁴ Dacă există ceva ce trebuie înțeles ca un produs istoric, acesta este cu siguranță tocmai istorismul.

Multe din trăsăturile operei lui Toynbee vin în sprijinul diagnozei mele. Un exemplu este accentul pus de el pe superioritatea detașării față de lume asupra acțiunii ce vrea să influențeze mersul lucrurilor din această lume. Astfel, el vorbește, spre exemplu, de „tragicul succes lumesc” al lui Mahomed, spunând că șansa ce i s-a oferit profetului de a se angaja în acțiune în această lume a fost o „chemare căreia spiritul său nu i-a putut rezista. Acceptând..., el renunța la rolul sublim de profet ce-i fusese hărăzit cu generozitate, mulțumindu-se cu rolul banal al unui om de stat încununat de un

280

PRELUNGIRILE

CAPITOLUL 24: FILOZOFIA ORACULARĂ

281

succes magnific”. (Cu alte cuvinte, Mahomed a cedat unei ispite căreia Isus i-a rezistat.) Ignățiu de Loyola, în consecință, se bucură de aprobarea lui Toynbee pentru că din soldat a devenit sfânt.⁵⁵ Am putea întreba însă: acest sfânt n-a devenit oare și el un om de stat de mare succes? (Fiind vorba însă de iezuitism, lucrurile dobîndesc, pare-se, o cu totul altă înfățișare: acest tip de om de stat are îndeletniciri îndeajuns de transcendente.) Spre a evita posibilele neînțelegeri, țin să spun cât se poate de clar că eu însumi aș cota pe mulți sfinți mai bine decât pe majoritatea sau cvasitotalitatea oamenilor de stat cunoscuți mie, pentru că în general succesul politic nu mă prea impresionează. Am citat pasajul de mai înainte numai ca pe o coroborare a diagnozei mele istorico-analitice, potrivit căreia acest istorism al unui profet istoric modern este o filozofie a evaziunii.

Antiraționalismul lui Toynbee iese în evidență în multe alte locuri. De exemplu, atunci când atacă concepția raționalistă despre toleranță, el folosește, în loc de argumente, o categorie cum este cea de „noblețe”, ca opusă celei de „spirit plebeu” (în original *lowness* — n. t.). Pasajul respectiv tratează despre opoziția dintre evitarea pur „negativă” a violenței, avînd temeiuri raționale, și adevărata non-violență sau detașare de lume, dînd de înțeles că cele două sînt concretizări ale unor „intenții... pozitiv antitetice una alteia”⁵⁶. Iată pasajul la care mă refer: „La nivelul ei cel mai de jos practicarea Non-Violenței poate să nu exprime nimic mai nobil și mai constructiv decât o deziluzie cinică față de... violența... practică pînă atunci *ad nauseam*... Un exemplu notoriu de Non-Violență de acest gen neconstructiv este toleranța religioasă din Lumea Occidentală începînd din secolul al șaptesprezecelea... și pînă astăzi.” E greu să rezisti ispitei de a riposta întrebînd — în terminologia lui Toynbee însuși — dacă acest atac constructiv împotriva toleranței religioase democratice din Occident exprimă ceva cu mult mai nobil și mai constructiv decât o deziluzie cinică față de rațiune, dacă nu este cumva un exemplu notoriu al acelui antiraționalism care a fost și, din păcate, mai este încă la modă în Lumea noastră Occidentală și care a fost practicat *ad nauseam*, îndeosebi începînd din epoca lui Hegel și pînă în zilele noastre.

Desigur, această istorioanaliză pe care am încercat-o asupra lui Toynbee nu constituie o critică serioasă. Ea nu este decât un mod malițios de a riposta, de a plăti istorismului cu aceeași monedă.

Miezul criticii mele este de cu totul altă factură și mi-ar părea rău dacă jucîndu-mă astfel de-a istorismul, m-aș face răspunzător de a da acestei metode ieftine și mai multă trecere decât are deja.

Să nu fiu înțeles greșit. Nu simt nici o ostilitate față de misticismul religios (ci doar față de un intelectualism antiraționalist militant) și aș fi primul care m-aș împotrivi oricărei încercări de a-l oprima. Departe de mine intenția de a pleda pentru intoleranță religioasă. Dar pretind că credința în rațiune, sau raționalismul, sau umanitarismul, sau umanismul, are același drept ca orice alt crez de a contribui la ameliorarea relațiilor umane și îndeosebi la împiedicarea fărâdelegilor internaționale și la statornicirea păcii-„Umanismul — scrie Toynbee⁵⁷ — își consacră în mod voit atenția și strădania sa... aducerii sub control uman a treburilor omenești. Numai că... unitatea omenirii nu poate fi niciodată statornicită în fapt decât în cadrul unității acelui întreg suprauman din care Omenirea face parte...; or, școala umaniștilor noștri occidentali moderni a nutrit și nutrește aspirația, originală și perversă deopotrivă, de a ajunge la Cer prin înălțarea unui gigantic Turn Babei pe temelii pămîntești...” Ceea ce susține Toynbee, dacă l-am înțeles bine, este că umanistul nu are nici o șansă să aducă relațiile internaționale sub controlul rațiunii umane. Apelînd la autoritatea lui Bergson⁵⁸, el pretinde că numai supunerea față de o totalitate supraomenească ne poate salva și că pentru rațiunea umană nu există nici o soluție, nici o „cale pămîntească”, după cum se exprimă el, pentru depășirea naționalismului tribal. N-am nimic împotriva caracterizării drept „pămîntească” a credinței umaniste în rațiune, deoarece cred cu adevărat că printre principiile politicii raționaliste se numără și acela că nu putem crea raiul pe pămînt.⁵⁹ Dar umanismul este, la urma urmei, o credință ce și-a probat virtuțile prin fapte, și n-a făcut lucrul acesta, probabil, cu nimic mai rău decât orice alt crez. Și cu toate că, împreună cu majoritatea umaniștilor, cred că, prin ideea Dumnezeuului-tatăl, creștinismul poate aduce o mare contribuție la statornicirea frăției între oameni, cred de asemenea că e puțin probabil ca cei ce subminează credința omului în rațiune să poată contribui mult la atingerea acestui țel.

ÎNCHEIERE

Capitolul 25

Există un sens al istoriei?

i

Acum că mă apropii de sfîrșitul acestei cărți, vreau să amintesc din nou cititorului că în cuprinsul ei n-am urmărit

cîtuși de puțin să ofer o istorie completă a istoricismului; capitolele cărții nu sînt decît însemnări marginale și răslețe pentru o asemenea istorie, însemnări ce, pe deasupra, au o pronunțată tentă personală. De acest caracter al cărții se leagă strîns și faptul că ea reprezintă, în același timp, un fel de introducere critică în filozofia societății și a politicii, pentru că istoricismul este o filozofie socială, politică și morală (sau, să zic, mai degrabă imorală), și a exercitat ca atare o puternică influență de la începuturile civilizației noastre și pînă astăzi. De aceea este practic imposibil să-i comentezi istoria fără a discuta în același timp problemele fundamentale ale societății, ale politicii și ale moralei. Iar o asemenea discuție conține totdeauna, fie că recunoaște sau nu acest lucru un puternic element personal. Aceasta nu înseamnă că o parte considerabilă din ceea ce se spune în carte n-ar avea decît valoarea unei simple opinii; în puținele cazuri în care am explicat propunerile sau deciziile mele personale în chestiuni morale sau politice, am precizat de fiecare dată cu claritate caracterul personal al propunerii sau deciziei respective. Doar în alegerea problematicii tratat- s-a manifestat preferința personală într-o măsură mult mai mare decît s-ar fi întîmplat, să zicem, în cazul unui tratat științific.

Într-un fel, totuși, această deosebire este și ea una de grad. Nici chiar o știință nu este doar un „corp de fapte”. Ea este, cel puțin, o colecție, și ca atare dependentă de interesele celui ce a cules respectivele fapte, adică de un punct de vedere. În știință acest punct de vedere este de obicei determinat de o teorie științifică; selectăm,

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI? 283

adică, din varietatea infinită a faptelor și din varietatea infinită a aspectelor pe care acestea le înfățișează, acele fapte și acele aspecte care sînt interesante din pricina legăturii lor cu o teorie științifică mai mult sau mai puțin preconcepută. O anume școală de filozofi ai metodei științifice¹ au tras din considerații de genul acestora concluzia că știința totdeauna raționează circular și că „ne aflăm în situația cîinelui ce aleargă ca să apuce propria sa coadă”, cum se exprimă Eddington, deoarece nu putem scoate din experiența noastră factuală decît ceea ce am pus noi înșine în ea, sub forma teoriilor noastre. Acest raționament nu stă totuși în picioare. Deși este, în general, perfect adevărat că nu selectăm decît fapte care au relevanță față de o teorie preconcepută, nu este adevărat că selectăm numai fapte care confirmă teoria și, așa-zicînd, o repetă; metoda științei constă mai degrabă în căutarea de fapte ce ar putea să infirmă teoria. Aceasta este ceea ce numim testarea unei teorii — spre a vedea dacă nu putem descoperi vreun neajuns în ea. Dar deși culegerea faptelor se efectuează finind cont de teorie și faptele o confirmă pe aceasta atîta timp cît ea rezistă testelor, faptele reprezintă mai mult decît un fel de simplă repetare a unei teorii preconceptuate. Ele confirmă teoria numai dacă ?înt rezultatele unor încercări neizbutite de a infirma predicțiile ei și **constituie** astfel o mărturie e^locven în favoarea ei. Eu susțin, așadar, că posibilitatea testării unei teorii, și deci caracterul ei științific, țin de posibilitatea răsturnării ei. adia. de falsificabilitatea ei; iar faptul că toate testările la care este supusă o teorie sînt încercări de infirmare a predicțiilor derivate cu ajutorul ei oferă cheia metodei științifice.² Această viziune asupra metodei științifice este coroborată de istoria științei, care arată că adesea teoriile științifice sînt răsturnate de experimente și că răsturnarea teoriilor constituie într-adevăr vehiculul progresului științific. Teza că știința e circulară nu poate fi susținută.

Un element al acestei teze rămîne însă adevărat, și anume că toate descrierile științifice de fapte sînt accentuate selective, depin-zînd totdeauna de teorii. Situația poate fi cel mai bine descrisă prin analogie cu un proiector („teoria științei-proiector”, cum o numesc eu de obicei, prin contrast cu „teoria intelectului-reci-pient”³). Ce anume dă în vileag proiectorul va depinde de poziția sa, de modul în care îl orientăm, de intensitatea și culoarea luminii sale etc; deși va depinde, firește, în foarte mare măsură și de lucrurile pe care el le luminează. În mod similar, o descriere

284

ÎNCHEIERE

științifică va depinde în mare măsură de punctul nostru de vedere, de interesele noastre, care de regulă au legătură cu teoria sau ipoteza pe care vrem s-o testăm; deși va depinde și de faptele descrise. Într-adevăr, teoria sau ipoteza ar putea fi caracterizată drept cristalizarea unui punct de vedere. Căci dacă încercăm să formulăm punctul nostru de vedere, această formulare va fi, de reeulă, ceea ce uneori este numit o ipoteză de lucru; adică o presupunere provizorie avînd funcția de a ne ajuta să selectăm și să ordonăm faptele. Trebuie să spunem însă clar că nu poate exista vreo teorie sau ipoteză care să nu fie, în acest sens, o ipoteză de lucru, și să nu rămînă așa. Pentru că nici o teorie nu este definitivă și fiecare teorie ne ajută să selectăm și să ordonăm anume lapte. Acest caracter selectiv al oricărei descrieri o face, într-un anumit sens, „relativ”; dar numai în sensul că n-am oferi această descriere, ci o alta, dacă punctul nostru de vedere-ar fi diferit. El poate afecta de asemenea *credința* noastră în adevărul descrierii: dar nu afectează problema adevărului sau falsității descrierii: adevărul nu este „relativ” în acest sens⁴.

Motivul pentru care orice descriere este selectivă îl constituie, vorbind în mare, infinita bogăție și varietate a aspectelor posibile ale faptelor din lumea noastră. Pentru descrierea acestei bogății infinite, avem la dispoziție doar un număr finit de șiruri finite de cuvinte. Putem lungi, așadar, descrierile noastre oricît dorim: ele vor rămînc totdeauna incomplete, simple selecții, și în plus inevitabil sumare, din faptele ce ni se înfățișează spre descriere. Aceasta arată nu doar că este cu neputință de evitat un punct de vedere selectiv, ci că este și indezirabil să se încerce așa ceva; căci dacă am putea proceda fără nici un punct de vedere, n-am obține o descriere mai „obiectivă”, ci doar un morman de enunțuri fără nici o legătură între ele. Dar, firește, un punct de vedere este inevitabil, iar încercarea naivă de a-l evita nu poate duce decît la autoamăgire și la aplicarea necritică a unui punct de vedere inconștient.⁵ Toate acestea sînt adevărate, cum nu se poate mai categoric, în cazul *descrierii istorice*, care, după cum se exprimă Schopenhauer⁶, are „un obiect de studiu infinit”. În istorie, așadar, nu mai

puțin decît în știință, este inevitabil să avem un punct de vedere; iar credința că s-ar putea și altminteri, duce în mod necesar la autoamăgire și la lipsă de spirit critic. Aceasta, firește, nu înseamnă că aici ne e permis să falsificăm orice sau să tratăm cu nonșalanță problema adevărului. Orice

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI?

285

descriere istorică particulară a anumitor fapte va fi pur și simplu adevărată sau falsă, oricît de greu ar fi să decidem asupra adevărului sau falsității ei.

Pînă aici poziția istoriei este analoagă celei a științelor naturii, de exemplu a fizicii. Dacă vom compara însă rolul pe care-l joacă un „punct de vedere” în istorie cu cel pe care-l joacă un „punct de vedere” în fizică, vom constata o mare deosebire. În fizică, după cum am văzut, „punctul de vedere” se prezintă de obicei ca o teorie fizică, pe care o putem testa căutînd fapte noi. În istorie lucrurile nu stau chiar atît de simplu.

II

Să examinăm întîi ceva mai îndeaproape rolul teoriilor într-o știință a naturii cum este fizica. Aici teoriile îndeplinesc cîteva sarcini interconexate. Ele ajută la unificarea științei ca și la explicarea și predicția de evenimente. Referitor la explicație și la pre-dicție, mi-aș permite să citez din una din propriile mele lucrări⁷: ...A da o *explicație causală* unui anumit eveniment înseamnă a deriva deductiv un enunț (pe care aici îl vom numi *prognoza*) ce descrie acel eveniment, folosind drept premise ale deducției anumite *legi universale* alături de anumite propoziții singulare sau specifice, pe care le putem numi *condiții inițiale*. Putem spune, de exemplu, că am dat o explicație causală a rupei unui anumit fir dacă am stabilit că firul are o rezistență la rupere de 1 kg și că de el a fost atîrnată

0 greutate de 2 kg. Analizînd această explicație, descoperim că în ea intervin două componente diferite. 1)

Asumăm o ipoteză avînd caracter de lege universală a naturii, care în cazul nostru ar putea fi: «De cîte ori un fir este solicitat de o sarcină care depășește o anumită solicitare maximă caracteristică pentru firul în cauză, el se va rupe.» 2) Asumăm anumite enunțuri specifice (condițiile inițiale) privitoare la evenimentul particular în chestiune: în cazul nostru ar putea fi vorba de următoarele două enunțuri: «Pentru acest fir, solicitarea maximă caracteristică la care se produce ruperea este de

1 kg» și «Greutatea atîrnată de acest fir a fost de 2 kg». Există deci două feluri diferite de enunțuri care împreună furnizează o explicație causală completă: 1) *enunțuri universale avînd caracter de legi ale naturii* și 2) *enunțuri specifice referitoare la cazul particular despre care este vorba, numite «condiții inițiale»*. Din legile

286

ÎNCHEIERE

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI?

287

universale 1) putem deduce cu ajutorul condițiilor inițiale 2), următorul enunț specific 3): «Acest fir se va rupe.» Această concluzie 3) o mai putem numi o *prognoză* specifică. — Condițiile inițiale (mai corect spus, situația descrisă de ele) sînt numite de obicei *cauza* evenimentului despre care este vorba, iar prognoza (mai corect spus, evenimentul descris de prognoză) este numit *efect*: de exemplu, spunem că atîrnarea unei greutăți de 2 kg de un fir capabil să susțină doar 1 kg a fost cauza rupei firului."

Din această analiză a explicației cauzale putem desprinde cîteva idei. Una este că nu putem vorbi niciodată de cauză și efect într-un mod absolut, un eveniment fiind cauza altuia, care este efectul său, numai relativ la o lege universală sau alta. Aceste legi universale sînt însă foarte adesea atît de banale (ca în propriul nostru exemplu) încît de regulă le socotim de la sine înțelese, în loc să facem uz de ele în mod conștient. O a doua idee este că folosirea unei teorii în scopul *prezicerii* unui eveniment specific nu este decît un alt aspect al folosirii ei pentru *explicarea* unui asemenea eveniment. Și cum testarea unei teorii se realizează comparînd evenimentele prezise cu cele efectiv observate, analiza noastră arată și cum pot fi *testate* teoriile. Dacă o teorie este folosită în scop explicativ, predictiv sau pentru testare, depinde de ce anume ne preocupă și de care propoziții sînt considerate de noi ca fiind date sau asumate.

Astfel, în cazul așa-numitelor *științe teoretice* sau *generalizatoare* (cum sînt fizica, biologia, sociologia etc.) ne interesează cu precădere legile sau ipotezele universale. Vrem să știm dacă acestea sînt adevărate, și cum niciodată nu ne putem asigura în mod direct de adevărul lor, adoptăm metoda eliminării celor false. Interesul nostru pentru evenimente specifice, de exemplu pentru experimentele pe care le descriu condițiile inițiale și prognozele, este întrucîtva limitat; ele ne preocupă în principal ca mijloace în vederea anumitor scopuri, mijloace prin care putem testa legile universale, pe cînd acestea din urmă sînt considerate interesante prin ele însele și capabile să unifice cunoașterea noastră.

În cazul științelor aplicate, preocuparea noastră este alta. Inginerul care folosește fizica pentru a construi un pod este interesat în mod precumpănitor de o prognoză: dacă un pod de un anumit fel (descriș de condițiile inițiale) va suporta o anumită greutate. Pentru el, legile universale sînt mijloace în vederea unui scop și sînt considerate date.

Prin urmare, științele generalizatoare pure și aplicate sînt preocupate, respectiv, de testarea de ipoteze universale și de predicția unor evenimente specifice. Mai există însă și o a treia preocupare, aceea de a explica un eveniment specific sau particular. Dacă vrem să explicăm un asemenea eveniment, de exemplu un anumit accident rutier, presupunem de obicei în mod tacit o mulțime de legi universale cel mai adesea banale (bunăoară, că un os se rupe la o anumită solicitare, sau că orice autoturism care izbește într-un anume fel un corp omenesc

produce o solicitare suficientă pentru ruperea unui os etc), iar ceea ce ne interesează cu precădere sînt condițiile inițiale sau cauza care, împreună cu aceste legi universale banale, ar explica evenimentul respectiv. Atunci de obicei asumăm cu titlu ipotetic anumite condiții inițiale și încercăm să găsim probe suplimentare pe baza cărora să putem stabili dacă aceste condiții inițiale asumate ipotetic sînt sau nu adevărate; adică testăm aceste ipoteze specifice, derivînd din ele (cu ajutorul anumitor altor legi universale, de obicei la fel de banale) noi predicții ce pot fi confruntate cu fapte observabile.

Foarte rar ne găsim în situația de a trebui să ne facem griji în privința legilor universale implicate într-o asemenea explicație. Aceasta se întîmplă numai atunci cînd observăm vreun gen de evenimente nou sau straniu, cum ar fi o reacție chimică neașteptată. Dacă un asemenea eveniment prilejuiește formularea și testarea anumitor ipoteze noi, atunci el este de interes în principal din punctul de vedere al unei științe generalizatoare. De regulă însă, dacă ne preocupă anumite evenimente specifice și explicarea lor, considerăm ca date toate legile universale de care avem nevoie.

Științele care sînt animate de acest interes pentru evenimente specifice și pentru explicarea lor pot fi numite, prin contrast cu științele generalizatoare, *științe istorice*.

Această viziune asupra istoriei ne face să înțelegem de ce atîția specialiști în istorie și atîția dintre cei ce au scris despre metoda ei subliniază că ceea ce îi interesează este evenimentul particular, și nu așa-numitele legi istorice universale. Pentru că, din punctul nostru de vedere, nu pot exista legi istorice. Generalizarea se înscrie, pur și simplu, pe o altă direcție de interese, net diferite de interesul pentru evenimentele specifice și pentru explicarea lor cauzală, cu care se îndeletnicește istoria. Cei interesați de legi sînt nevoiți să se adreseze științelor generalizatoare (de exemplu,

288

ÎNCHEIERE

sociologiei). Prin prisma viziunii noastre se poate înțelege și de ce istoria a fost atît de frecvent caracterizată drept „evenimentele trecutului așa cum s-au petrecut în realitate”. Această caracterizare, chiar dacă vom avea de făcut cîteva obiecții față de ea, evidențiază cît se poate de bine interesul specific al istoricului, prin contrast cu interesul cuiva care practică o știință generalizatoare. Viziunea noastră mai explică și de ce în istorie sîntem confrunțați, mult mai mult decît în științele generalizatoare, cu problemele „infinității obiectului ei de studiu”. Pentru că teoriile sau legile universale ale științei generalizatoare introduc unitate și un „punct de vedere”: ele creează, pentru fiecare știință generalizatoare, problemele ei și centrele ei de interes, ca și de cercetare, de construcție logică și de prezentare. În istorie însă nu dispunem de asemenea teorii unificatoare; mai bine zis, nenumăratele legi universale banale pe care le folosim sînt considerate ca date: ele sînt practic lipsite de interes și total incapabile să introducă ordine în materia studiată. Dacă, de pildă, explicăm prima împărțire a Poloniei, din 1772, arătînd că această țară nu avea cum să reziste puterilor conjugate ale Rusiei, Prusiei și Austriei, folosim în mod tacit anumite legi istorice banale, cum ar fi următoarea: „Dacă două armate sînt aproximativ la fel de bine înarmate și comandate, dar una are o covîrșitoare superioritate numerică, atunci cealaltă nu învinge niciodată.” (Deosebirea între a spune „niciodată” și a spune „mai niciodată” nu este aici la fel de importantă pentru noi ca pentru căpitanul unui vas din flota britanică.) O asemenea lege ar putea fi caracterizată drept o lege a sociologiei puterii militare: ea este însă prea banală pentru a ridica vreodată vreo problemă serioasă sociologilor sau pentru a le stîrni interesul. Sau dacă explicăm, să zicem, prin ambiția și energia lui Cezar decizia sa de a trece Rubiconul, folosim anumite generalizări psihologice extrem de banale, care nu sînt de natură să rețină vreodată atenția unui psiholog. (De fapt, majoritatea explicațiilor istorice folosesc în mod tacit nu atît legi sociologice și psihologice banale, cît ceea ce, în capitolul 14, am numit *logica situației*; adică, pe lîngă condițiile inițiale ce descriu interese și scopuri personale și alți factori situaționali, cum este informația de care dispune persoana în cauză, ele presupun tacit, ca un fel de primă aproximație, banala lege generală că persoanele normale acționează de regulă mai mult sau mai puțin rațional.)

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI? III

289

Vedem deci că acele legi universale pe care le folosește explicația istorică nu oferă pentru istorie un principiu selectiv și unificator, un „punct de vedere”. Într-un sens foarte limitat un asemenea punct de vedere poate fi asigurat limitînd istoria la o istorie a ceva; de exemplu la istoria puterii politice, a relațiilor economice, a tehnologiei sau a matematicii. De regulă însă avem nevoie de principii selective suplimentare, de puncte de vedere care să fie în același timp centre de interes. Unele principii de acest fel sînt oferite de ideile preconceptuate care sub anumite aspecte se aseamănă cu legile universale, idei cum sînt aceea că în istorie prezintă importanță personalitatea „Marilor Bărbați”, sau „caracterul național”, sau ideile morale, sau condițiile economice etc. Este important să ne dăm seama că multe „teorii istorice” (pesemne că mai potrivit ar fi să le caracterizăm drept „cvasiteorii”) diferă mult în ce privește caracterul lor de teorii științifice. Pentru că în istorie (inclusiv în istoria științelor naturii, de exemplu în geologia istorică) faptele ce ne stau la dispoziție sînt adesea extrem de limitate și nu pot fi repetate sau generate după cum vrem noi. Și au fost culese în conformitate cu un punct de vedere preconceptuat; așa-numitele „izvoare” istorice consemnează doar asemenea fapte a căror înregistrare a părut îndeajuns de interesantă, astfel că izvoarele vor cuprinde adesea numai fapte care se potrivesc cu o teorie preconceptuată. Iar dacă nu sînt disponibile și alte fapte, de multe ori testarea acestei teorii sau a oricărei teorii ulterioare nu va fi posibilă. Unor asemenea teorii istorice netestabile li se poate imputa pe drept cuvînt circularitatea în sensul în care ea a fost pe nedrept imputată teoriilor științifice. Pentru asemenea teorii istorice voi folosi, prin

contrast cu teoriile științifice, denumirea de „interpretări generale”. Interpretările sînt importante pentru că reprezintă niște puncte de vedere. Am văzut însă că un punct de vedere este totdeauna inevitabil și că în istorie numai rareori se poate obține o teorie care să poată fi testată și care să aibă în consecință, un caracter științific. Așadar, nu trebuie să credem că o interpretare generală poate fi confirmată prin concordanța ei chiar și cu toate documentele disponibile; pentru că nu trebuie să uităm de circularitatea ei și nici de faptul că vor exista întotdeauna un număr de alte interpretări (eventual incompatibile cu ea) care concordă cu aceleași documente

290

ÎNCHEIERE

și că numai rareori putem să obținem date noi care să servească în felul în care servesc în fizică experimentele cruciale⁸. Istoricii adesea nu văd nici o altă interpretare care să concorde cu faptele la fel de bine ca propria lor interpretare; dacă ne gîndim însă că pînă și în domeniul fizicii, care dispune de un stoc de fapte mai mare și mai sigur, este mereu nevoie de noi experimente cruciale, pentru că cele vechi se potrivesc cu fiecare din două teorii rivale și incompatibile (să amintim în acest sens experimentul eclipsei, necesar pentru a decide între teoria newtoniană și cea einsteiniană a gravitației), atunci vom abandona credința naivă că vreun set determinat de documente istorice ar putea fi interpretat vreodată într-un singur fel.

Dar aceasta nu înseamnă că toate interpretările sînt de valoare egală. Mai întîi, există totdeauna interpretări care nu concordă cu adevărat cu datele acceptate; în al doilea rînd, există unele care, pentru a se sustrage falsificării prin fapte, necesită un număr de ipoteze auxiliare mai mult sau mai puțin plauzibile; apoi, există interpretări care nu sînt în stare să conecteze un număr de fapte pe care o altă interpretare poate să le conecteze și, în aceste limite, să le „explice”. După cum se vede, chiar și în cîmpul interpretării istorice se pot realiza progrese considerabile. În plus, pot să existe tot felul de trepte intermediare între „punctele de vedere” mai mult sau mai puțin universale și acele ipoteze istorice specifice sau singulare, menționate mai sus, care în explicarea evenimentelor istorice joacă rolul unor condiții inițiale ipotetice, și nu al unor legi universale. Destul de frecvent acestea pot fi testate destul de bine și sînt deci comparabile cu teoriile științifice. Dar unele din aceste ipoteze specifice se aseamănă îndeaproape cu acele cvasiteorii universale pe care eu le-am numit interpretări și ca atare pot fi puse alături de acestea, ca „interpretări specifice”. Pentru că probele în favoarea unei asemenea interpretări specifice au destul de frecvent un caracter la fel de circular ca și probele în favoarea unor „puncte de vedere” universale. De exemplu, se poate întîmpla ca singura noastră autoritate să ne ofere privitor la anumite evenimente exact< acea informație care se potrivește cu propria ei interpretare specifică. Majoritatea interpretărilor specifice, pe care le putem încerca, ale acestor fapte vor fi atunci circulare în sensul că se vor potrivi în mod necesar cu interpretarea ce a prezidat la selecția; inițială a faptelor. Dacă însă izbutim să dăm unui asemenea material

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI?

291

o interpretare ce se abate în mod radical de la cea adoptată de autoritatea noastră (așa cum s-a întîmplat, de exemplu, cu siguranță în interpretarea dată de noi operei lui Platon), atunci caracterul interpretării noastre poate eventual să semene întrucîtva cu cel al unei ipoteze științifice. Dar în ce privește fundamentalul, este necesar să nu uităm că ușurința cu care poate fi aplicată o anumită interpretare și aparenta ei capacitate de a explica tot ceea ce știm este un argument foarte dubios în favoarea ei; pentru că nu putem testa o teorie decît dacă putem căuta contraexemple. (Lucrul acesta îl uită aproape întotdeauna admiratorii diferitelor „filozofii revelatoare”, în special psihanaliștii, socioanaliștii și istorio-analiștii; ei sînt adeseori seduși de ușurința cu care teoriile lor pot fi aplicate pretutindeni.)

Spuneam mai înainte că pot exista interpretări incompatibile; dar cîtă vreme le considerăm ca nefiind decît cristalizări ale unor puncte de vedere, între ele nu va exista incompatibilitate. De exemplu, interpretarea potrivit căreia omenirea se află într-un progres continuu (spre societatea deschisă sau spre vreun alt țel) este incompatibilă cu interpretarea că omenirea alunecă permanent în jos, regresează. Dar „punctul de vedere” al unui autor care privește istoria umană ca pe o istorie a progresului nu este neapărat incompatibil cu cel al unui autor care vede în ea un regres continuu; cu alte cuvinte, am putea scrie o istorie a progresului omenirii spre libertate (cuprinzînd, de exemplu, descrierea luptei împotriva sclaviei) și o altă istorie, a regresului uman și a opresiunii (cuprinzînd, bunăoară, lucruri cum sînt impactul rasei albe asupra celorlalte rase); iar aceste două istorii nu vor trebui neapărat să se contrazică, putînd foarte bine să fie complementare una față de alta, așa cum ar fi două imagini ale aceluiași peisaj privit din două puncte diferite. Această observație prezintă o importanță considerabilă. Căci dat fiind că fiecare generație își are propriile sale frămîntări și probleme, și deci propriile sale interese și un punct de vedere propriu, rezultă că fiecare generație are dreptul să privească și să reinterpreteze istoria în propriul său fel, complementar cu cel al generațiilor anterioare. În fond, toți studiem istoria pentru că ne interesează⁹ și, eventual din dorința de a învăța din ea ceva despre propriile noastre probleme. Dar istoria nu poate servi nici unuia din aceste două scopuri dacă, sub influența unei inaplicabile idei de obiectivitate, ezităm să înfățișăm problemele istorice din propriul

292

ÎNCHEIERE

nostru punct de vedere. Și nu trebuie să ne temem că punctul nostru de vedere, dacă este aplicat în mod conștient și critic, va fi inferior celui al unui autor care are naivitatea de a crede că el nu interpretează și că a atins un nivel de obiectivitate ce-i permite să prezinte „evenimentele din trecut așa cum s-au petrecut în realitate”, (lată de ce sînt de părere că și asemenea comentarii cu amprentă personală cum se întîlnesc în cartea de față își au

îndreptățirea lor, fiind în concordanță cu metoda istorică.) Principalul e să fii conștient de propriul punct de vedere și să fii critic, adică să eviți, pe cât posibil, părțirile înconștiente și deci necritice în prezentarea faptelor. Sub toate celelalte aspecte interpretarea trebuie să-și pledeze ea însăși cauza; iar meritele ei vor fi fertilitatea, capacitatea de a elucida fapte istorice, precum și interesul ei actual, capacitatea ei de a elucida problemele prezentului.

Rezumînd, vom spune că nu poate exista o istorie a „trecutului așa cum a fost în fapt”; pot exista numai interpretări istorice, dintre care nici una nu e definitivă; iar fiecare generație are dreptul de a-și făuri una proprie. Acesta e, de altfel, nu numai un drept al ei, ci într-un fel și o obligație; pentru că o cere o nevoie imperioasă. Nevoia de a ști cum se leagă de trecut frământările noastre de astăzi și de a descoperi direcția pe care putem înainta spre soluționarea a ceea ce simțim și alegem drept sarcinile noastre de căpetenie. Din această nevoie, dacă nu este satisfăcută cu mijloace raționale și cinstite, se nasc interpretările istoriciste. Sub presiunea ei, istoricistul înlocuiește întrebarea rațională: „Ce trebuie să alegem drept problemele noastre cele mai urgente, cum au apărut ele și ce căi trebuie urmate în rezolvarea lor?” cu problema irațională și aparent factuală: „încotro ne îndreptăm? Care este, în esență, rolul pe care ni l-a rezervat istoria?”

Dar este oare corect din partea mea să refuz istoricistului dreptul de a interpreta istoria în propriul lui fel? N-am proclamat adineauri că oricine are un asemenea drept? Răspunsul meu la această întrebare este că interpretările istoriciste sînt de un fel aparte. Interpretările care sînt necesare și justificate și dintre care trebuie să adoptăm una sau alta pot fi comparate, spuneam, cu un proiector. Îndreptăm acest proiector spre trecut și sperăm ca prin reflexie lumina lui să cadă și asupra prezentului. Interpretarea istoricistă, dimpotrivă, poate fi comparată cu un proiector îndreptat spre noi înșine, din pricina căruia ne este greu sau chiar

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI? 293

imposibil să vedem ceva în jurul nostru, iar acțiunile ne sînt paralizate. Sensul acestei metafore este că istoricistul nu recunoaște că noi sîntem cei ce selectăm și ordonăm faptele istoriei, ci crede că „istoria însăși” sau „istoria omenirii” ne determină, prin legile ei inerente, pe noi, problemele noastre, viitorul nostru și chiar punctul nostru de vedere. În loc de a recunoaște că interpretarea istorică trebuie să răspundă unei nevoi ce se naște din problemele și deciziile practice cu care ne confruntăm, istoricistul crede că în dorința noastră de interpretare istorică își află expresie intuiția profundă că prin contemplarea istoriei putem să descoperim taina sau esența destinului omenirii. Historicismul își propune să descifreze Calea pe care îi este sortit omenirii să meargă; să descopere Cheia Istoriei (cum se exprima J. Macmurray) sau Sensul Istoriei.

Dar există oare o asemenea cheie? *Există un sens al istoriei?*

Nu vreau să intru aici în problema sensului cuvîntului „sens”: pornesc de la premisa că majoritatea oamenilor șliu cu destulă claritate ce au în vedere atunci cînd vorbesc despre „sensul istoriei” sau despre „sensul sau rostul vieții”.¹⁰ Și în acest sens, în sensul în care se pune problema sensului istoriei, eu răspund: *Istoria nu are un sens*. Înainte de a formula rațiunile în sprijinul acestei opinii, trebuie să spun cîte ceva despre „istoria” la care se gîndesc oamenii atunci cînd întreabă dacă există un sens al istoriei. Pînă aici am vorbit eu însumi despre „istorie” ca și cum termenul nu ar necesita nici o explicație. De acum nu mai pot să procedez așa; pentru că vreau să învederez că „istoria”, în sensul în care majoritatea oamenilor vorbesc de ea, pur și simplu nu există; iar aceasta e cel puțin una din rațiunile pentru care afirm că istoria nu are un sens.

Cum ajung cei mai mulți oameni să folosească termenul Istorie”? (Am în vedere acea accepțiune a lui în care spunem despre o carte că este o carte ce vorbește despre istoria Europei, și nu accepțiunea în care spunem că ea este o istorie a Europei.) Ei învață despre el la școală și la facultate. Cîtesc cărți de istorie. Observă despre ce este vorba în cărțile ce poartă titluri de felul „istoria lumii” sau

294

ÎNCHEIERE

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI?

295

„istoria omenirii” și capătă deprinderea de a o privi drept un șir de fapte mai mult sau mai puțin distinct. Iar aceste fapte constituie, cred ei, istoria omenirii.

Dar noi am văzut deja că domeniul faptelor este infinit de bogat și că se impune o selecție. În funcție de interesele noastre, putem scrie, de exemplu, despre istoria artei; sau a limbajului; sau a deprinderilor alimentare; sau a febrei tifoide (vezi cartea lui Zinsser *Rats, Lice, and History* (*Șobolanii, păduchii și istoria*). Desigur, nici una din acestea nu este istoria omenirii (și nici toate împreună). Ci, atunci cînd vorbesc de istoria omenirii, oamenii au în vedere istoria imperiilor egiptean, babilonian, persan, macedonean, roman ș.a. pînă în zilele noastre. Altfel spus: ei vorbesc de *istoria omenirii*, dar se gîndesc la *istoria puterii politice*, despre care, de altfel, au și j învățat la școală.

Nu există o istorie a omenirii, există numai un număr indefinit de istorii a tot felul de aspecte ale vieții umane. Iar unul dintre acestea este istoria puterii politice. Ea este ridicată la rangul de istorie a lumii. După mine însă a gîndi astfel înseamnă a comite un delict împotriva oricărei concepții decente despre omenire. E aproape ca și cum ai trata istoria delapidărilor sau a jafului sau a otrăvirilor drept istoria omenirii. Pentru că *istoria luptelor pentru putere nu este altceva decît istoria crimei internaționale și a asasinatelor în masă* (inclusiv, ce-i drept, a unor încercări de a le pune capăt). Aceasta este istoria care se învață în școli și unii din cei mai mari criminali ai ei sînt ridicați în slăvi ca eroi ai istoriei.

Dar oare într-adevăr nu se poate vorbi de o istorie universală în sensul de istorie concretă a omenirii? Așa ceva

nu poate să existe. Acesta trebuie să fie, cred, răspunsul oricărui umanist și, în special, al oricărui creștin. O istorie concretă a omenirii, dacă ar exista una, ar trebui să fie istoria tuturor oamenilor. Ar trebui să fie istoria tuturor speranțelor, luptelor și suferințelor. Pentru că nici una din acestea nu este mai importantă decât vreo alta. Evident că această istorie concretă nu poate fi scrisă. Sintem nevoiți să construim abstracții, să omitem, să alegem. O dată cu aceasta însă ajungem la istoriile multiple, și printre ele, la istoria crimei internaționale și a asasinatelor în masă, care a fost prezentată cu grandilocvență drept istoria omenirii.

Dar de ce a fost selectată tocmai istoria puterii și nu, bunăoară, cea a religiei sau a poeziei? Motivele sînt multiple. Unul e că

puterea ne afectează pe toți, pe cînd poezia interesează pe foarte puțini. Un altul e că oamenii sînt predispuși la cultul puterii. Însă nu încape îndoială că acest cult al puterii este o idolatrie umană de cea mai proastă speță, o relicvă a epocii cavernelor, a robiei umane. Cultul puterii s-a născut din frică, emoție pe drept cuvînt disprețuită. Un al treilea motiv pentru care s-a făcut din marea politică miezul „istoriei” este că deținătorii puterii au vrut să fie adorați și au putut să impună să li se îplinească dorințele. Mulți istorici au scris sub supravegherea împăraților, a generalilor și dictatorilor.

Știu că ceea ce spun aici va întîmpina o opoziție categorică din multe tabere, inclusiv din partea unor apărători ai creștinismului; pentru că deși Noul Testament nu oferă nici un fel de argumente în acest sens, se consideră adesea drept parte a dogmei creștine ideea că Dumnezeu se dezvăluie în istorie; că istoria are un sens; și că sensul ei este țelul lui Dumnezeu. Istoricismul este astfel considerat drept un element necesar al religiei. Eu nu subscriu însă la astfel de idei. Susțin, dimpotrivă, că această viziune este curată idolatrie și superstiție, nu numai din punctul de vedere al unui raționalist sau umanist, ci chiar și din cel creștin.

Ce stă în spatele acestui istoricism teist? În versiunea sa hegeliană, el privește istoria — pe cea politică — ca pe o scenă, sau mai curînd ca pe un fel de lungă piesă shakesperiană, ai cărei eroi sînt, în viziunea spectatorilor, fie „marile personalități istorice”, fie omenirea *in abstracto*. Spectatorii se întrebă apoi „Cine a scris această piesă?” Și consideră că dau un răsp. ins pios zicînd „Dumnezeu”. Numai că în privința asta se înșală. Răspunsul lor este curată blasfemie, pentru că piesa a fost scrisă (și ei știu acest lucru) nu de Dumnezeu, ci de profesorii de istorie supervizați de generali și de dictatori.

Nu neg că o interpretare a istoriei din punct de vedere creștin este la fel de îndreptățită ca oricare alta; și se cuvine fără îndoială subliniat, de exemplu, cît de multe din țelurile și aspirațiile noastre occidentale — umanitarismul, libertatea, egalitatea — le datorăm influenței creștinismului. În același timp însă, singura atitudine rațională și singura atitudine creștinească, chiar și față de istoria libertății, este să considerăm că noi înșine sîntem răspunzători de ea, în același sens în care sîntem răspunzători pentru ceea ce facem cu propriile noastre vieți, și că doar conștiința noastră, și nu succesul nostru lumesc, poate să ne judece. Teoria după care Dumnezeu se

296

ÎNCHEIERE

dezvăluie în istorie pe Sine și judecata Sa este în fond identică cu teoria după care succesul nostru lumesc este judecătorul ultim și justificarea ultimă a acțiunilor noastre; ea se reduce la doctrina că istoria va judeca și că deci puterea viitoare este totuna cu legitimitatea; e același lucru cu ceea ce am numit „futurism moral”¹¹. A susține că Dumnezeu se dezvăluie pe Sine în ceea ce în mod curent se cheamă „istorie”, în istoria crimelor și hecatombelor internaționale este într-adevăr o blasfemie; căci ceea ce se petrece realmente în sfera vieților umane nu prea are mare legătură cu aceste lucruri crude și totodată puerile. Viața omului individual uitat și anonim, necazurile și bucuriile lui, suferințele și moartea lui reprezintă conținutul real al experienței umane de-a lungul secolelor. Dacă aceste lucruri ar putea fi povestite de istorie, atunci cu siguranță nu aș spune că e o blasfemie să vedem în ele degetul lui Dumnezeu. Dar o asemenea istorie nu există și nu poate exista; iar toată istoria care s-a scris, istoria celor Mari și Puternici este cel mult o comedie ieftină; este opera bufă jucată de niște puteri aflate în spatele realității (comparabilă cu opera bufă a lui Homer jucată de puterile olimpiene din culisele luptelor dintre oameni). Este ceea ce unul din cele mai urîte instincte ale noastre, adorația idolatră a puterii, a succesului nc-a făcut să credem că e real. Și în această „istorie”, nici măcar făcută, ci contrafăcută de oameni, unii creștini cutează să vadă mîna lui Dumnezeu! Ei îndrăznesc să pretindă că înțeleg și știu care este voia Sa atunci cînd îi atribuie meschinele lor interpretări istorice! „Dimpotrivă — spune teologul K. Barth în Crec/oul său — trebuie să începem prin a recunoaște... că tot ceea ce credem a ști cînd spunem «Dumnezeu» nu accede la El și nu-l cuprinde pe El..., ci întotdeauna unul din idoli concepuți și plăsmuiți de noi înșine, fie că-i spunem «spirit», sau «natură», «destin» sau «idee»...”¹² (În consonanță cu această atitudine, Barth caracterizează „doctrina neoprotestantă a autorevelării lui Dumnezeu în istorie” drept „inadmisibilă” și drept o uzurpare „a înaltei misiuni a lui Cristos”.) Dar din punct de vedere creștin, asemenea încercări nu numai că se alimentează din aroganță, ci exprimă de-a dreptul o atitudine anticreștină. Pentru că, negreșit, creștinismul susține că succesul lumesc nu e lucrul decisiv. Cristos „a pătimit sub Ponțiu Pilat”. Citez iar din Barth: „Cum intră numele lui Ponțiu Pilat în *Crezi* Răspunsul e simplu și poate fi dat pe loc: e o chestiune de date.” Așadar, omul de succes, care în acea vreme reprezenta puterea istorică, joacă

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI?

297

aici rolul pur tehnic de indicare a datei la care s-au petrecut respectivele evenimente. Și în ce au constat aceste evenimente? Ele n-au avut nimic de-a face cu succesul politic, cu „istoria”. Ele n-au fost nici măcar povestea unei eșuate revoluții naționaliste nonviolente (ă la Gandhi) a poporului evreu împotriva cuceritorilor romani.

Evenimentele n-au fost altceva decât pătimirile unui om. Barth insistă că „pătımirea” se referă la întreaga viață a lui Cristos, nu numai la moartea Sa; și spune¹³: „Isus *pătımeste*. El nu cucerește. El nu triumfă. Nu e încununat de succes... El n-a obținut nimic în afară de... răstignirea Sa. Același lucru s-ar putea spune despre raporturile Sale cu poporul Său și cu discipolii Săi.” Citind din Barth, am vrut să arăt că nu numai din punctul meu de vedere „raționalist” sau „umanist” cultul succesului istoric apare incompatibil cu spiritul creștinismului. Importante din perspectiva creștinismului nu sînt isprăvile istorice ale puternicilor cuceritori romani, ci (ca să folosesc o expresie a lui Kierkegaard¹⁴), „ceea ce o mînă de pescari au dat lumii”. Și totuși, interpretările teiste ale istoriei încearcă să vadă în aceasta așa cum a fost consemnată, adică în istoria puterii și în succesul istoric, manifestarea voinței lui Dumnezeu.

La acest atac împotriva „doctrinei revelării lui Dumnezeu în istorie” mi se va replica probabil că totuși succesul, succesul Său de după moarte, *este* cel prin care viața neîncununată de succes a lui Cristos pe pămînt s-a revelat omenirii drept cea mai mare victorie spirituală; că succesul, roadele învățaturii Sale au fost cele ce au dovedit-o și îndreptățit-o și prin care s-a verificat proorocirea „Cei din urmă vor fi cei dintîi, iar cei dintîi vor fi cei din urmă”. Cu alte cuvinte, că voința lui Dumnezeu s-a manifestat prin succesul istoric al Bisericii Creștine. Acest mod de a apăra este însă unul extrem de primejdios. Ideea lui subiacentă că succesul lumesc al Bisericii ar fi un argument în favoarea creștinismului trădează limpede lipsa de credință. Primii creștini n-au avut nici o încurajare lumească de acest fel. (Ei credeau că conștiința trebuie să fie judecătorul puterii¹⁵, și nu invers.) Cei ce consideră că istoria succesului învățaturii creștine dezvăluie voința lui Dumnezeu ar trebui să se întrebe dacă succesul acesta a fost cu adevărat o izbîndă a spiritului creștinismului; dacă nu cumva spiritul acesta a triumfat pe vremea cînd Biserica era persecutată, și nu după ce a ajuns triumfătoare. Care Biserică a întruhipat acest spirit într-un mod mai pur, cea a martirilor, sau Biserica victorioasă a Inchiziției?

298

ÎNCHEIERE

Se pare că mulți ar fi dispuși să admită, dat fiind accentul pus pe ideea că mesajul creștin se adresează celor umili, o bună parte din cele spuse aici, păstrînd totuși convingerea că acest mesaj este unul istoricist. Un reprezentant proeminent al acestui mod de a vedea lucrurile este J. Macmurray, care în cartea sa *The Clue to History* (Cheia istoriei) găsește esența învățaturii creștine în profeția istorică și vede în întemeietorul ei pe descoperitorul unei legi dialectice a „naturii umane”. Macmurray susține¹⁶ că, potrivit acestei legi, istoria politică duce în mod inevitabil la apariția „comunității socialiste a lumii” (în original: *the socialist common-n'ealth of the world* — n. t.). „Legea fundamentală a naturii umane nu poate fi înfrîntă... Cei umili vor moșteni pămîntul”. Dar acest istoricism, care pune certitudinea în locul speranței, duce cu necesitate la futurism moral. „Legea nu poate fi înfrîntă.” Putem fi deci siguri, pe temeiuri psihologice, că orice am face, rezultatul va fi același; că pînă și fascismul nu poate să nu ducă, în cele din urmă, la aceea comunitate; așa că rezultatul final nu depinde de decizia noastră morală și nu trebuie să ne frămîntăm în legătură cu responsabilitățile ce ne revin. Dacă ni se spune că putem fi *siguri*, pe temeiuri științifice, că „cei din urmă vor fi cei dintîi, iar cei dintîi vor fi cei din urmă”, ce altceva este aceasta decât înlocuirea conștiinței prin profeție istorică? Nu se apropie oare primejdios de mult această teorie (desigur, contrar intențiilor autorului ei) de îndemnul: „Fii înțelept și ia aminte la ceea ce-ți spune întemeietorul creștinismului, pentru că el a fost un mare psiholog al naturii umane și un mare profet al istoriei. Treci la timp de partea celor umili, pentru că potrivit legilor științifice inex; rabile ale naturii umane, aceasta e cea mai sigură cale ca să ajungi pe culme!” O asemenea cheie a istoriei implică cultul succesului; implică ideea că dreptatea va fi a celor umili, pentru că vor fi în tabăra învingătoare. Ea traduce marxismul, și îndeosebi ceea ce am numit teoria morală istoricistă a lui Marx, în limbajul unei psihologii a naturii umane și al profeției religioase. Este o interpretare care, prin implicație, vede cea mai mare izbîndă a creștinismului în faptul că întemeietorul său a fost un precursor al lui Hegel — e adevărat, unul superior.

Insistența mea că succesul nu trebuie adorat, că nu el trebuie să fie judecătorul nostru, că nu trebuie să ne lăsăm fascinați de el, și în particular încercările mele de a arăta că în această atitudine mă întîlnesc cu ceea ce eu consider a fi adevărata învățătură creștină,

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI?

299

nu trebuie înțelese greșit. Ele nu sînt menite să sprijine atitudinea de „detașare” pe care am criticat-o în capitolul precedent¹⁷. Dacă creștinismul implică o atare transcendență nu știu, dar e cert că predică adeptilor săi, drept singura cale de a-și dovedi credința, ajutorarea practică (și cu mijloace lumești) a celor aflați la nevoie. Și este neîndoiește posibil să combini o atitudine extrem de rezervată sau chiar disprețuitoare față de succesul lumesc în sensul de putere, glorie și bogăție, cu strădania de a face tot ce-ți stă în putință în această lume și de a promova țelurile pe care ai decis să le adopți cu scopul clar de a le asigura succesul; nu de dragul succesului sau de dragul de a primi un verdict favorabil din partea istoriei, ci de dragul lor înșile.

Critica făcută de Kierkegaard lui Hegel oferă un sprijin puternic unora dintre aceste idei, în special ideii că istoricismul este incompatibil cu creștinismul. Deși Kierkegaard nu s-a eliberat niciodată pînă la capăt de tradiția hegeliană în care fusese educat¹⁸, poate că nimeni nu și-a dat seama mai limpede decât el ce însemna hegelianismul. „Au existat — scrie¹⁹ Kierkegaard — filozofi care au încercat, înaintea lui Hegel, să explice... istoria. Iar providența nu putea decât să zîmbească la vederea acestor încercări. Providența, totuși, n-a rîs pe față, pentru că aceste încercări vădeau o sinceritate umană, onestă. Dar cînd e vorba de Hegel...! Aici mi-ar trebui limbajul lui Homer. Trebuie că zeii au rîs cu hohote! Un profesoraș antipatic a izbutit, iată, să pătruiască necesitatea a toate cîte sînt pe lume și acum cîntă toată povestea la flașnetă: ascultați, voi zei ai Olimpului!” Și Kierkegaard

continuă, referindu-se la atacul²⁰ ateului Schopenhauer împotriva apologetului creștin Hegel: „Lectura lui Schopenhauer mi-a făcut o plăcere mai mare decât pot să exprim. Ceea ce spune el este perfect adevărat; și apoi — așa le trebuie nemților! — o spune cu o brutalitate de care numai un neamț e în stare.” Dar și expresiile folosite de Kierkegaard sînt aproape la fel de tăioase ca și cele ale lui Schopenhauer; căci el spune mai departe că hegelianismul, pe care-l califică drept „spiritul strălucit al putrefacției”, este „cea mai respingătoare dintre toate formele de destrăbălare”; și vorbește, apropo de hegelianism, de „mușegaiul pompozității”, de „dezmaț intelectual” și de „splendoarea infamă a descompunerii”.

Și într-adevăr, educația noastră intelectuală, ca și cea etică, este coruptă. Ea este pervertită de admirația pentru strălucire, pentru

300

ÎNCHEIERE

modul în care lucrurile sînt spuse, în loc să pună accentul pe aprecierea critică a ceea ce se spune (și a ceea ce se face). Este pervertită de ideea romantică a splendorii scenei Istoriei, pe care noi sîntem actorii. Sîntem educați să acționăm trăgînd cu ochiul la galerie.

Problema de a educa în om capacitatea de a aprecia sănătos propria sa importanță comparativ cu cea a altor indivizi este înecată în confuzii din pricina acestor etici ale faimei și destinului, din pricina unei moralități ce perpetuează un sistem educațional bazat încă pe clasici, cu viziunea lor romantică despre istoria puterii și cu romantica lor moralitate tribală ce-și are originea la Heraclit: un sistem ce are ca fundament ultim cultul puterii. În locul unei combinații lucide de individualism și altruism (ca să folosesc din nou aceste etichete²¹) — adică în locul unei poziții de felul „Ceea ce contează cu adevărat sînt indivizii umani, dar nu spun asta în sensul că eu aș conta foarte mult” — se preferă, ca un lucru de la sine înțeles, o combinație romantică de egoism și colectivism. Mai precis, se exagerează în manieră romantică importanța eului, a vieții lui emoționale și a „autoexprimării” lui; iar o dată cu aceasta, și tensiunea dintre „personalitate” și grup, colectivitate. Aceasta din urmă ia locul celorlalți indivizi, al celorlalți oameni, dar nu admite relații personale rezonabile. „Domină sau supune-te” este, prin implicație, deviza acestei atitudini; fii sau un Om Mare, un Erou ce înfruntă destinul și dobîndește faimă („cu cît e mai mare căderea, cu atît mai mare e faima”, spune Heraclit) sau cufundă-te în „mase” și supune-te liderilor, sacrifică-te pentru cauza mai înaltă a colectivității tale. Există un element nevrotic, isteric în această subliniere exagerată a importanței tensiunii dintre eu și colectivitate, și nu mă îndoiesc că în această isterie, în această reacție la angoasele civilizației rezidă secretul puternicei atracții emoționale pe care o exercită etica cultului eroilor, etica dominației și supunerii.²²

Există dedesubtul acestor lucruri o dificultate reală. În timp ce în cazul omului politic este destul de clar (după cum am văzut în capitolele 9 și 24) că trebuie să se limiteze la combaterea relelor, în loc să lupte pentru valori „pozitive” sau „superioare” cum sînt fericirea etc, educatorul se află, în principiu, într-o postură diferită. Deși nu trebuie să *impună* celor pe care-i educă scara valorilor sale „superioare”, el este cu siguranță dator să *stimuleze* interesul lor pentru aceste valori. El e dator să se îngrijească de sufletele elevilor săi. (Cînd Socrate le spunea prietenilor săi să aibă grijă de

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI?

301

sufletele lor, *el* era cel ce avea grijă de ele.) Există, așadar, în mod cert în educație ceva de genul unui element estetic sau romantic, care n-are ce căuta în politică. Dar deși lucrul acesta este adevărat în principiu, el e cu greu aplicabil sistemului nostru educațional. Pentru că presupune o relație de prietenie între educator și educat, relație căreia, după cum am subliniat în capitolul 24, fiecare din părți trebuie să fie liberă de a-i pune capăt. (Socrate își alegea tovarășii de discuție, și ei pe el.) În școlile noastre, chiar numărul elevilor face imposibile toate acestea. Drept urmare, încercările de a impune valori superioare nu numai că nu sînt încununate de succes, ci, trebuie subliniat, aduc *daune* — ceva mult mai concret și public decît idealurile vizate. Iar principiul conform căruia avem ca primă datorie de a nu dăuna celor ce ne sînt încredințați trebuie recunoscut ca fiind la fel de fundamental în educație ca și în medicină. „Nu dăunați” (și, deci, „dați tinerilor ceea ce le este cel mai urgent necesar pentru ca să devină independenți de noi și capabili să aleagă singuri”) ar fi un obiectiv de mare valoare pentru sistemul nostru educațional, obiectiv ce pare modest, dar a cărui realizare este destul de îndepărtată. În locul lui sînt însă la modă obiective „mai înalte”, obiective tipic romantice și în fond stupide, cum ar fi „dezvoltarea deplină a personalității”.

Tocmai sub influența unor asemenea idei romantice, individualismul este încă identificat cu egoismul, ca la Platon, iar altruismul cu colectivismul (adică cu înlocuirea egoismului individualist prin egoismul de grup). Dar aceasta împiedică pînă și o formulare clară a problemei principale, aceea a modului cum să ajungi la o apreciere cumpănită a propriei importanțe în relația cu alți indivizi. Dat fiind că simțim, și pe bună dreptate, că trebuie să năzuim spre ceva situat dincolo de noi înșine, spre un lucru căruia să ne putem devota și pentru care să putem face sacrificii, se conchide că acest lucru trebuie să fie colectivitatea, cu „misiunea istorică” ce i se atribuie. Ni se spune, astfel, să facem sacrificii și în același timp ni se dau asigurări că procedînd așa realizăm o afacere excelentă. Trebuie să facem sacrificii, ni se spune, dar prin aceasta vom dobîndi onoare și faimă. Vom deveni „actori de frunte”, eroi pe Scena Istoriei; în schimbul unui mic risc vom fi răsplătiți generos. Aceasta este moralitatea dubioasă a unei perioade în care doar o infimă minoritate conta și nimănui nu-i păsa de oamenii de rînd. Moralitatea celor care, fiind aristocrați politici sau intelectuali, au șansa de a intra în

302

ÎNCHEIERE

manualele de istorie. Ea n-are cum să fie moralitatea celor ce dau înfietate dreptății și egalitarismului; pentru că faima istorică nu poate fi dreaptă, iar numărul celor ce pot s-o dobîndească este foarte mic. Mulțimea fără număr a celor la fel de valoroși, sau mai valoroși, va fi totdeauna uitată.

Trebuie, probabil, să admitem că etica heraclitiană, doctrina că răsplata mai înaltă este cea pe care numai posteritatea este în măsură s-o ofere, poate fi eventual întrucîva superioară, sub anumite aspecte, unei doctrine etice ce îndeamnă să căutăm răsplata în prezent. Totuși nu de o asemenea etică avem nevoie; ci de una care sfidează succesul și recompensa. Iar o etică de acest fel nu trebuie inventată. Ea nu este nouă. A predicat-o creștinismul, cel puțin la începuturile lui. Ne-o sugerează și cooperarea industrială și științifică din zilele noastre. Moralitatea romantică istoricistă a faimei pare, din fericire, în declin. Ne-o arată Soldatul Necunoscut, începem să înțelegem că sacrificiul poate să însemne la fel de mult, sau chiar mai mult, cînd este făcut în mod anonim. Educația noastră etică trebuie să meargă pe această cale. Trebuie să fim sfătuiți să ne facem munca noastră; să facem sacrificii de dragul acestei munci, și nu pentru a primi laude sau pentru a evita blamul. (E drept că fiecare din noi simte nevoia unei anumite încurajări, speranțe, nevoia de a fi lăudat sau chiar blamat, dar asta e cu totul altceva.) Trebuie să ne găsim justificarea în munca noastră, în ceea ce facem noi înșine, și nu într-un imaginar „sens al istoriei”.

Istoria, susțin eu, n-are nici un sens. Dar, făcînd această afirmație, nu vreau să spun că tot ce putem face este să contemplăm înmărmuriți istoria puterii politice sau să o privim ca pe un spectacol sîngeros. Căci noi o putem interpreta ținînd cont de acele probleme ale vieții politice a căror soluționare vrem s-o încercăm în zilele noastre. Putem interpreta istoria puterii politice din punctul de vedere al luptei noastre pentru societatea deschisă, pentru domnia rațiunii, pentru dreptate, libertate, egalitate și pentru prevenirea nelegiuirilor internaționale. Deși istoria nu are scopuri, noi îi putem impune aceste scopuri ale noastre; și *deși istoria nu are un sens, noi îi putem conferi un sens*.

Ne reîntîlnim aici cu problema naturii și a convenției.²³ Nici natura, nici istoria nu ne pot spune ce trebuie să facem. Faptele, fie cele ale naturii, fie ale istoriei, nu pot lua decizii în locul nostru, nu pot determina scopurile pe care urmează să le alegem. Noi sîntem

CAPITOLUL 25: EXISTĂ UN SENS AL ISTORIEI? 303

cei ce introducem scop și sens în natură și în istorie. Oamenii nu sînt egali; dar noi putem decide să luptăm pentru drepturi egale. Instituțiile umane de felul statului nu sînt raționale, dar noi putem decide să luptăm pentru a le face mai raționale. Noi înșine și limbajul nostru obișnuit sîntem, în general, mai mult emoționali decît raționali; dar putem încerca să devenim ceva mai raționali și ne putem deprinde să folosim limbajul nostru nu ca instrument de autoexprimare (cum ar spune pedagogii noștri romantici), ci ca instrument de comunicare rațională.²⁴ Istoria însăși — am în vedere, firește, istoria puterii politice și nu inexistentă istorie a dezvoltării omenirii — nu are vreun scop sau sens, dar noi putem decide să i le conferim. Putem să-i conferim drept scop și sens lupta noastră pentru societatea deschisă și împotriva dușmanilor ei (care, cînd se vîd la ananghie, își afișează întotdeauna sentimentele umanitare, în conformitate cu sfatul lui Pareto); și o putem interpreta în consecință. În fine, același lucru îl putem spune și despre „sensul vieții”. Nouă ne revine să decidem care va fi scopul nostru în viață, să ne fixăm obiectivele.²⁵

Dualismul acesta între fapte și decizii²⁶ este, cred, fundamental. Faptele ca atare nu au un sens al lor; ele pot dobîndi un sens numai prin deciziile noastre. Istoricismul este numai una din multiplele încercări de depășire a acestui dualism; el s-a născut din frică, fiindcă dă înapoi în fața ideii că noi purtăm răspunderea ultimă chiar și pentru standardele pe care le alegem. Dar o asemenea încercare mi se pare a reprezenta tocmai ceea ce în mod curent se numește superstiție. Pentru că își închipuie că putem culege acolo unde n-am semănat; ea vrea să ne convingă că e suficient să fim în pas cu istoria, și atunci totul va fi și va trebui să fie în regulă, iar noi vom fi scutiți de obligația de a lua decizii fundamentale; ea încearcă să transfere responsabilitatea noastră asupra istoriei și prin aceasta asupra jocului unor puteri demonice de dincolo de noi; încearcă să bazeze acțiunile noastre pe intențiile ascunse ale acestor puteri, intenții ce nu ni se pot dezvălui decît în inspirații și intuiții mistice; și ne așază astfel pe noi și acțiunile noastre la nivelul moral al unui om care, inspirat de horoscoape și vise, își alege numărul său norocos la o loterie.²⁷ Asemeni jocurilor de noroc, istoricismul s-a născut din disperarea noastră în ce privește raționalitatea și responsabilitatea acțiunilor noastre. El este o speranță degradată și o credință degradată, o încercare de a înlocui speranța și credința

304

ÎNCHEIERE

izvorîte din entuziasmul nostru moral și din disprețul pentru succes, printr-o certitudine ce izvorăște dintr-o pseudoștiință; o pseudoștiință privitoare la aștri sau la „natura umană” sau la destinul istoric. Afirm că istoricismul este nu numai de nesuștinut cu mijloace raționale, ci și incompatibil cu orice religie care predică importanța conștiinței morale. Pentru că o asemenea religie va trebui să pună accentul, întocmai ca și atitudinea raționalistă față de istorie, pe responsabilitatea noastră supremă pentru acțiunile noastre și pentru repercusiunile lor asupra mersului istoriei. E adevărat că avem nevoie de speranță; e peste puterile noastre să acționăm, să trăim, fără speranță. De mai mult de atît însă *nu* avem nevoie și nici nu trebuie să ni se dea. N-avem nevoie de certitudine. Religia, în particular, nu trebuie să fie un substitut pentru visuri și nici pentru dorințele neîmplinite; ea nu trebuie să semene nici cu deținerea unui bilet de loterie, nici cu deținerea unei polițe la o societate de asigurări. Elementul istoricist din religie este un element de idolatrie, de superstiție.

Accentul pe care-l punem pe dualismul fapte-decizii determină și atitudinea noastră față de idei cum este cea de

progres. Dacă îmbrățișăm ideea că istoria sau noi progresăm în mod inevitabil, comitem aceeași greșeală ca și cei care cred că istoria are un sens ce poate fi descoperit în ea și nu conferit de noi. Pentru că a progresa înseamnă a te îndrepta spre un fel de țel ce există pentru noi ca ființe umane. „Istoria” nu poate să facă așa ceva; numai noi, indivizii umani, o putem face; o putem face apărând și consolidând acele instituții democratice de care depinde libertatea și cu ea progresul. Și o vom face cu mult mai bine pe măsură ce devenim mai deplin conștienți de faptul că progresul depinde de noi, de vigilența noastră, de eforturile noastre, de claritatea concepției pe care o avem despre scopurile noastre și de realismul²⁸ alegerii acestora.

În loc să pozăm drept profeți, trebuie să devenim ziditori ai destinului nostru. Trebuie să învățăm să facem lucrurile cât mai bine cu putință și să ne descoperim greșelile. Iar când ne vom fi lepădat de ideea că istoria puterii va fi judecătorul nostru, când vom fi încetat să ne întrebăm cu îngrijorare dacă istoria ne va da sau nu dreptate, atunci poate că vom izbui într-o bună zi să aducem puterea sub controlul nostru. În felul acesta am putea chiar, la rîndul nostru, să justificăm istoria. Lucru de care ea are mare nevoie.

NOTE

Note la capitolul 11

1 Mulți istorici ai filozofiei consideră critica lui Aristotel la adresa lui Platon ca fiind foarte adesea, și în chestiuni importante, nejustificată. Este unul din puținele puncte în care pînă și admiratorilor lui Aristotel le vine greu să-l apere, pentru că, de obicei, ei sînt și admiratori ai lui Platon. Zeller — ca să dăm un singur exemplu — scrie următoarele (cf. *Aristotel și peripateticii timpurii*, trad. engleză de Costelloe și Muirhead, 1897, II, 261, nr. 2) legat de distribuirea proprietății funciare în statul-model al lui Aristotel: „Un plan asemănător există la Platon, în *Legile* 745 c și urm.; Aristotel însă, în *Politica* sa, 1265 b 24, consideră foarte nesatisfăcător proiectul lui Platon, deși între acesta și propriul său proiect nu există decât o deosebire minoră.” O observație similară face G. Grote, în *Aristotel* (cap. XIV, sfîrșitul alineatului 2). Avînd în vedere numărul mare al criticilor la adresa lui Platon în care se simte cît de colo că Aristotel era motivat în parte și de invidie față de originalitatea lui Platon, mult admirată sa declarație solemnă (*Etica nicomahică*, I, 6, I) că datoria sacră de a pune mai presus de toate adevărul îl silește să sacrifice chiar și ceea ce-i este mai scump, dragostea sa pentru Platon, mi se pare că sună cam ipocrit.

2 Cf. Th. Gomperz, *Gînditorii greci* (citez după ediția germană, III, 298, cartea 7, cap. 31 §6). Vezi în special *Politica* lui Aristotel, 1313 a.

G. C. Field (în *Plato and His Contemporaries*) (*Platon și contemporanii săi*), 114 și urm.) îi apără pe Platon și pe Aristotel de „reproșul ... că, avînd în fața ochilor posibilitatea, sau în cazul celui de-al doilea chiar realitatea acesteia (e vorba de cucerirea macedoneană — K.P.) ei ... nu spun nimic despre aceste noi evoluții”. Apărarea lui Field însă (îndreptată, pesemne, împotriva lui Gom-perz) nu-și atinge ținta, cu toate admonestările pe care le aduce celor ce fac un asemenea reproș. (Field spune că „această critică denotă ... o uimitoare lipsă de înțelegere”). Este, firește, adevărat că, după cum spune Field, „o hegemonie ca aceea exercitată de Macedonia ... nu era un lucru nou”; Macedonia era însă în ochii lui Platon cel puțin pe jumătate barbară și, ca atare, un inamic firesc. Field are dreptate și atunci cînd spune că „suprimarea independenței de către Macedonia” nu a fost totală; dar puteau oare să anticipeze Platon și Aristotel că nu va fi totală? Eu cred că o apărare de felul celei formulate de Field n-are cum să fie încununată de succes, pentru simplul fapt că ar trebui să dovedească prea mult, și anume că nici un observator din afară n-ar fi putut sesiza cu da-

306

CAPITOLUL 11 — NOTA 3

CAPITOLUL 11 — NOTA 4

ritate semnificația amenințării macedonene. Exemplul lui Demostene infirmă însă această susținere. Întrebarea care se pune este de ce Platon, care, asemeni lui Isocrate, a manifestat oarecare interes față de naționalismul panelen (cf. notele 48-50 la cap. 8, *Rep.*, 470 și *Scrisoarea a opta*, 353 e, considerată de Field „incontestabil autentică”) și care se teme de amenințarea „feniciană și oscană” la adresa Siracuzei, de ce a ignorat el amenințarea macedoneană la adresa Atenei? Un răspuns plauzibil la întrebarea corespunzătoare referitoare la Aristotel ar fi: pentru că aparținea partidei pro-macedonene. Un răspuns pentru cazul lui Platon este sugerat de Zeller (*op. cit.*, II, 41) atunci cînd argumentează că Aristotel avusese dreptate să susțină Macedonia: „Platon era atît de convins de caracterul intolerabil al situației politice existente, încît a pledat pentru schimbări raionale.” („Discipolul lui Platon — continuă Zeller, refe-rindu-se la Aristotel — nu putea să nu împărtășească aceleași convingeri, cu atît mai mult cu cît av;a o înțelegere mai pătrunzătoare a oamenilor și a lucrurilor.”) Cu alte cuvinte, răspunsul ar putea fi că ura lui Platon față de democrația ateniană depășea într-atît pînă și naționalismul său panelen, încît, asemenea lui Isocrate, aștepta ca pe un lucru binevenit cucerirea macedoneană.

3 Acest citat și următoarele trei sînt din Aristotel, *Politica*, 1254 b—1255 a; 1255 a; 1260 a. Vezi de asemenea: 1252 a și urm. (I, 2, 2-5); 1253 b și urm. (I, 4, 386 și în special I, 5; 1313 b (V, 11, 11). În plus: *Metafizica*, 1075 a, unde opoziția dintre oamenii liberi și sclavi este „de la natură”. Întîlnim însă și pasajul : „Unii sclavi au suflete de oameni liberi, iar alții corpuri ca ale acestora” (*Politica*, 1254 b). Cf. cu pasajul din Platon *Timaios*, 51 e, citat în nota 50-2) la capitolu. 8. — Pentru o formulare ușor atenuată și o „judecată echilibrată” tipică asupra *Legilor* lui Platon, vezi *Politica*, 1260 b: „N-au dreptate aceia (așa se exprimă mai totdeauna Aristotel cînd îl vizează pe Platon) care nu îngăduie nici o convorbire cu sclavii, spunînd că lor trebuie să le dăm numai porunci; pentru că sclavii trebuie admonestați” (Platon spusese în *Legile*, 777 e, că nu trebuie admonestați) „mai mult chiar decît copiii”. Zeller, în lunga sa listă a virtuților personale ale lui Aristotel (*op. cit.*, I, 44), menționează „noblețea principiilor” sale și „purtarea omenoasă față de sclavi”. Nu pot să nu amintesc aici de principiul, poate mai puțin nobil, dar cu siguranță mai ornepos, formulat cu mult înaintea sa de Alcidas și de Lycophron, și anume că n-ir trebui defel să existe sclavi. W. D. Ross (*Aristotel*, ed. a 2-a, 1930, pp. 241 ; i urm.) apără atitudinea lui Aristotel față de sclavie, spunînd: „E posibil ca acolo unde nouă ni se pare reacționar, lor (contemporanilor săi — K. P.) să le fi părut revoluționar.” În sprijinul acestui punct de vedere, Ross menționează doctrina lui Aristotel că grecii n-ar trebui să-i înrobească pe greci. Această doctrină însă cu greu poate fi socotită foarte revoluționară, de vreme ce Platon o propovăduise, probabil, cu o jumătate de secol înaintea lui Aristotel. Iar că vederile lui Aristotel erau de fapt reacționare se desprinde cel mai bine din faptul că în repetate rînduri el găsește necesar să le apere împotriva doctrinei că nici un om nu e de la natură

sclav, ca și din propriile sale mărturii privind tendințele antisclavagiste din democrația ateniană. O excelentă formulare referitoare la *Politica* lui Aristotel se găsește la începutul capitolului XIV al cărții lui G. Grote, *Aristotel*, din care citez câteva fraze: „Schema ... de guvernare propusă de Aristotel în ultimele două cărți ale

307

Politicii sale, ca reprezentând propriile sale idei despre o cîrmuire apropiată de perfecțiune, se bazează în mod evident pe *Republica* lui Platon, de care se deosebește prin circumstanța importantă de a nu admite nici comunitatea de avere și nici comunitatea soțiilor și a copiilor. Fiecare dintre cei doi filozofi recunoaște o clasă separată de locuitori scutiți de orice muncă privată și de orice îndeletnicire lucrativă și care reprezintă în exclusivitate cetățenii comunității. Această clasă puțin numeroasă reprezintă în fapt *cetatea-comunitatea*; restul locuitorilor nu fac parte din comunitate, fiind doar anexe ale ei — indispensabile, ce-i drept, dar totuși anexe, aidoma sclavilor și vitelor”. Grote recunoaște că statul-model al lui Aristotel, acolo unde se abate de la *Republica* lui Platon, copiază în mare măsură *Legile* acestuia. Dependența lui Aristotel față de Platon se vede chiar și atunci cînd el consimte la victoria democrației; cf. îndeosebi *Politica*, III, 15; 11-13; 1286 b (un pasaj paralel este IV, 13; 10; 1297 b). În încheierea acestui pasaj se spune despre democrație: „Nici o altă formă de guvernare nu pare să mai fie posibilă”; la acest rezultat se ajunge însă printr-un raționament ce urmează foarte îndeaproape povestea platoniciană a declinului și prăbușirii statului, din cărțile VIII-IX ale *Republicii*; și aceasta în ciuda faptului că Aristotel critică aspru povestea lui Platon (de exemplu, în V, 12; 1316 a și urm.).

4 Că Aristotel folosește cuvîntul „banausic” în sensul de „profesionist” sau de „agonisitor de bani” se vede clar în *Politica*, VIII 6, 3 și urm. (1340 b) și mai cu seamă 15 și urm. (1341 b). Orice profesionist, de exemplu, un cîntăreț la flaut, și, firește, orice meșteșugar sau muncitor, este „banausic”, adică nu e un om liber, nu e un cetățean, chiar dacă nu e propriu-zis sclav; statutul omului „banausic” este unul de „sclavie parțială și limitată” (*Politica*, I, 14; 13; 1260 a/b). Cuvîntul *banausos* derivă, presupun, dintr-un cuvînt preelen care însemna „artificier”. Cînd e folosit ca atribut, el semnifică faptul că originea și casta celui în cauză, al fac inapt de bravură pe cîmpul de luptă”. (Cf. Gree-nidge, citat de Adam în ediția sa a *Republicii*, nota la 495 e 30). S-ar putea traduce prin „plebeu”, „umil”, „degradant” sau, în unele contexte, prin „parvenit”. Platon folosea cuvîntul în același sens ca Aristotel. În *Legile* (741 e și 743 d) termenul *banausia* este folosit pentru a descrie starea umilă a unui om care cîștigă bani altfel decît prin posesia ereditară asupra pămîntului. Vezi și *Republica*, 495 e și 590 c. Dacă ne reamintim însă tradiția după care Socrate a fost sculptor în piatră, relatarea lui Xenofon (*Mem.*, II, 7), elogiul adus de Antistene muncilor grele și, în fine, atitudinea cinicilor, pare improbabil că Socrate s-ar fi aliniat prejudecății aristocratice că îndeletnicirile lucrativă sînt degradante. (*Oxford English Dicționar*)* propune tîlmăcirea lui „banausic” prin „ceva doar mecanic, propriu unui meșteșugar” și-l citează pe Grote, *Eth. Fragm.*, VI, 227 = *Aristotel*, ed. a 2-a, 1880, p. 545; această tîlmăcire este însă mult prea îngustă, iar pasajul din Grote nu justifică o atare interpretare, izvorită poate dintr-o greșită înțelegere a lui Plutarh. Este interesant că Shakespeare în *Visul „nei nopți de vară”, folosește expresia „simpli meșteșugari” tocmai în sensul de «oameni banausici», accepiune ce ar putea fi pusă în legătură cu un pasaj despre Arhimede din traducerea, datorată lui North, a *Vieții lui Marcellus*.)*

Revisu *MM*, voi. 47, găzduiește o interesantă discuție între A. E. Taylor și F. M. Cornford, în care primul (pp. 197 și urm.) apără punctul său de vedere

308

CAPITOLUL 11 — NOTELE 5-6

că Platon, atunci cînd vorbește de „zeu” într-un anume pasaj din *Timaos*, s-ar putea să aibă în vedere un „cultivator de la țară” care „slujește” prestînd muncă fizică; punct de vedere pe care Cornford îl critică (pp. 329 și urm.), după opinia mea, cît se poate de convingător. Atitudinea lui Platon față de munca „banausică” și îndeosebi față de munca manuală, are legătură cu această problemă; iar atunci cînd (p. 198, notă) Taylor folosește argumentul că Platon compară zeii săi cu „păstorii sau cu cîinii ciobănești ce au în pază o turmă de oi” (*Legile*, 901 e, 907 a), putem atrage atenția asupra faptului că, perfect consecvent cu sine, Platon consideră activitățile *nomazilor* și ale *vînătorilor* ca fiind nobile sau chiar divine; în schimb sedentarul „cultivator de la țară” este banausic și lipsit de noblețe. Cf. nota 32 la cap. 4 și textul respectiv.

5 Cele două pasaje care urmează sînt din *Politica* (1337 b, 4 și 5).

6 *Pocket Oxford Dictionary*, ediția din 1939, spune încă: „liberal ... (despre educație) potrivit pentru un om de condiție; cu caracter literar general, și nu tehnic”. De unde se vede cum nu se poate mai clar cît este de durabilă influența lui Aristotel. Sînt de acord că educația profesională ridică o problemă serioasă, cea a *îngustimii de spirit*. Nu cred însă că remediul l-ar constitui o educație „literară”; pentru că și aceasta poate avea propriul ei gen de îngustime de spirit, propriul ei snobism. Iar în zilele noastre nimeni n-ar trebui să fie considerat cult dacă nu se interesează deloc de știință. Obişnuita întîmpinare că preocuparea pentru electricitate sau stratigrafie nu e neapărat mai edificatoare decît preocuparea pentru lucrurile om.-neşti nu face decît să trădeze o totală lipsă de înțelegere a lucrurilor omeneşti. Pentru că știința nu se reduce la o colecție de fapte despre electricitate etc, ti este una din cele mai importante mișcări spirituale din zilele noastre. Cine nu încearcă să dobîndească o înțelegere a acestei mișcări, acela se izolează de filonul cel mai remarcabil din istoria lucrurilor omeneşti. De aceea, așa-numitele *Faculties of Arts** de la noi, bazate pe ideea că prin intermediul educației literare și istorice îl inițiază pe student în viața spirituală a omului, au devenit perimate în forma lor actuală. Nu poate exista o istorie a omului care să excludă istoria luptelor și izbînzilor lui intelectuale; și nu poate exista istorie a ideilor care să excludă istoria ideilor științifice. Educația literară prezintă însă un aspect și mai grav. Ea nu numai că nu-l pregătește pe studeitul ce adesea urmează a deveni profesor să înțeleagă cea mai mîreață mișca-e spirituală din vremea în care trăiește, dar nu educă în el nici onestitatea inte-le-tuală. Numai dacă studentul simte cît de ușor poți greși și cît este de greu să faci un progres fie el cît de mic pe tîrîmul cunoașterii, el va putea să se pătrundă de standardele onestității intelectuale, de respect față de adevăr și de dispreț față de autoritate și îngîmfare. Or, nimic nu este astăzi mai necesar decît răspîndirea acestor modeste virtuți intelectuale. „Puterea sufletească — scria T. H. Huxley în *O educație liberală* — care va fi de cea mai mare importanță în... viața voastră va fi puterea de a vedea lucrurile așa cum sînt, fără a ține cont de autoritate... în școli și în colegii însă nu veniți în contact cu vreo altă sursă a adevărului în afară de autoritate.” Recunosce că, din nefericire, aceasta se aplică și multor cursuri de știință, pe care unii profesori încă o mai tratează ca și cînd ar fi un „corp de cunoștințe”, cum se zicea pe vremuri. Sper însă că

* Facultățile de filozofie și de filologie. (*N. t.*)

CAPITOLUL 11 — NOTELE 7-11

309

într-o bună zi această idee va dispărea; pentru că știința poate fi predată ca o parte fascinantă a istoriei umane — ca naștere și dezvoltare rapidă de ipoteze îndrăznețe, controlate prin experiment și prin *critică*. Predată astfel, ca parte a istoriei „filozofiei naturale” și a istoriei problemelor și ideilor, ea ar putea deveni baza unei noi educații universitare liberale; a unei educații care va avea drept scop, acolo unde nu poate să producă experți, să producă măcar *oameni capabili să facă deosebirea între un șarlatan și un expert*. Acest scop modest și liberal va fi mult superior față de ceea ce realizează în prezent numitele *Faculties of Arts*.

7 *Politica*, VIII, 3, 2 (1337 b): „Mă văd nevoit să repet întruna că primul principiu al oricărei acțiuni este răgazul.” Mai înainte, în VII, 15, 1 și urm. (1334 a) citim: „întrucât scopul indivizilor și al statelor este același..., trebuie să conțină deopotrivă virtuțile răgazului... (că adevărat spune proverbul: Pentru sclavi nu există răgaz.)” Cf. și referința din nota 9 la această secțiune și *Metafizica*, 1072 b 23.

Privitor la „admirația și deferenta” pe care Aristotel le nutrește „față de clasele scutite de muncă”, cf., de exemplu, următorul pasaj din *Politica*, IV, (VII), 8,4-5 (1293 b/ 1294 a): „Nașterea și educația merg de obicei mână-n mână cu bogăția... Cei bogați posedă deja acele înlesniri a căror lipsă îndeamnă la fărâdelegi, și de aceea li se spune nobili sau oameni de condiție. Or, pare cu neputință ca un stat să fie prost ocîrmuit dacă are în fruntea sa pe cei mai buni cetățeni...” Aristotel însă nu doar îi admiră pe cei bogați, dar, asemenea lui Platon, este pe deasupra și rasist (cf. *op. cit.*, III, 13, 2-3, 1283 a): „Cei de obîrșie nobilă sînt cetățeni în sensul mai adevărat al cuvîntului decît cei de obîrșie umilă... Cei ce au strămoși mai de soi e probabil să fie și ei oameni mai de soi, pentru că noblețea înseamnă superioritate a rasei.”

8 Cf. Th. Gomperz *Gînditorii greci* (Citez după ediția germană, voi. III, 263, cartea 6, cap. 27, § 7.)

9 Cf. *Etica nicomahică*, X, 7, 6. Expresia aristotelică „*viața bună*” pare să fi pus stăpînire pe închipuirea multor admiratori moderni, care asociază acestei expresii ceva în genul „vieții bune” în sens creștin — o viață închinată sprijinirii, slujirii și urmăririi „valorilor superioare”. O atare interpretare rezultă însă dintr-o greșită idealizare a intențiilor lui Aristotel; pe acesta îl preocupă în exclusivitate „*viața bună*” a aristocrației funciare și prin „*viața bună*” el nu înțelegea o viață închinată săvîrșirii de fapte bune, ci o *viață de răgaz rafinat*, petrecută în compania plăcută a unor prieteni la fel de bine situați.

10 Nu cred că ar fi prea tare nici termenul „vulgarizare”, ținînd cont de faptul că pentru Aristotel însuși, „profesionist” înseamnă „vulgar”, ca și de faptul că el a făcut în mod neîndoielnic din filozofia platoniciană o profesie. Și, în plus, a făcut-o searbădă, după cum admite pînă și Zeller în elogiuul său (*op. cit.*, I, 46): „El nu poate să ne inspire... cituși de puțin așa cum o face Platon. Opera sa e mai seacă, mai profesionistă... decît a fost cea a lui Platon.”

11 Platon a expus în *Timaios* (42 a și urm., 90 e și urm. și îndeosebi 91 d și urm.; vezi nota 6-7) la capitolul 3) o teorie generală a *originii timpilor prin degenerare*, pornind de la zei și de la primul om. Omul (bărbatul) degenerază mîii în femeie, apoi mai departe în animale superioare și inferioare și în plante. Este, cum spune Gomperz (*Gînditorii greci*, cartea 5, cap. 19, § 3; citez din

310

CAPITOLUL 11 — NOTELE 12 - 13

CAPITOLUL 11 — NOTELE 14 - 23

311

ediția germană, voi. II, 482), „o teorie a decăderii în sensul literal, de involuție, ca opusă teoriei moderne a evoluției, care, întrucît presupune un șir ascendent, ar putea fi numită teorie a ascendenței”. Mitica și posibil pe jumătate ironica prezentare de către Platon a teoriei sale privind descendența prin degenerare face uz de teoria orfică și pitagoreică a transmigrației sufletului. Trebuie să ne reamintim toate aceste lucruri (și faptul important că cel puțin din vremea lui Empedocle erau în vogă teorii evoluționiste potrivit cărora formele inferioare le preced pe cele superioare) atunci cînd auzim de la Aristotel că Speusip, împreună cu anumiți pitagoricieni, credeau într-o teorie evoluționistă conform căreia ceea ce e cel mai bun și mai divin, primul în rang, se situează cel mai la urmă în ordinea cronologică a dezvoltării. Aristotel vorbește (*Met.*, 1072 b 30) despre „gînditorii care, precum pitagoricienii și Speusip, socot că Frumosul și Binele nu se găsesc în obîrșia lucrurilor”. Din acest pasaj putem, pesemne, conchide că unii pitagoricieni au folosit mitul transmigrației (poate sub influența lui Xenofan) ca vehicul al unei „teorii a ascensiunii”. Această conjectură își află sprijin la Aristotel, care spune (*Met.*, 1091 a 34): „Teologii par a fi de acord cu unii din filozofii actuali (o aluzie, presupun, la Speusip — K. P.) care... afirmă că Binele și Frumosul se ivesc în natură numai după ce aceasta a făcut oarecare progres.” Se pare, de asemenea, că Speusip a susținut și ideea că lumea, în cursul dezvoltării sale, va deveni un *Unu* parmenidian — un tot organizat și pe deplin armonios. (Cf. *Met.*, 1092 a 14, unde dintr-un gînditor care susține că mai-perfectul provine totdeauna din imperfect este citată afirmația că „Unul în sine nu există încă”; cf. și *Met.*, 1091 a 11.) Aristotel însuși exprimă cu consecvență, în locul citat, împotrivirea sa față de aceste „teorii ale ascensiunii”. Argumentul său este că omul perfect dă naștere omului și că sămînța imperfectă nu este anterioară omului. Avînd în vedere această atitudine, e greu să-i dăm dreptate lui Zeller cînd îi atribuie lui Aristotel o doctrină identică practic cu cea a lui Speusip. (Cf. Zeller, *Aristotle etc.*, voi. II, 28 și urm. O interpretare similară a propus H. F. Osborn, *De lu greci la Darwin*, 1908, pp. 48-56.) Poate că trebuie să acceptăm interpretarea lui Gomperz, după care Aristotel susținea *caracterul etern și invariabil al speciei umane și cel puțin al animalelor superioare* și că, deci, ordonările sale morfologice nu trebuie interpretate nici cronologic, nici genealogic. (Cf. *Gînditorii greci*, cartea 6, cap. 11, § 10, și îndeosebi cap. 13, § 6 și urm., și notele la aceste pasaje.) Rămîne însă, desigur, și posibilitatea ca Aristotel să fi fost inconsecvent în această problemă, cum a fost în altele, și ca argumentele sale împotriva lui Speusip să se fi datorat dorinței sale de a-și afirma independența. Vezi și nota 6-7) la capitolul 3 și notele 2 și 4 la capitolul 4.

12 Primul Motor al lui Aristotel, adică Dumnezeu, este anterior în timp (deși este etern) și are predicatul Binelui. Pentru dovezile privind identificarea, menționată în acest alineat, a cauzelor formală și finală, vezi nota 15 la acest capitol.

13 Pentru teleologia biologică a lui Platon, vezi *Timaios*, 73 a - 76 e. Gomperz observă pe bună dreptate (*Gînditorii greci*, cartea 5, cap. 19, § 7; ed. germană, voi. II, pp. 495 și urm.) că nu putem înțelege teleologia lui Platon decît dacă ținem minte că „animalele sînt oameni degenerați și că de aceea în constituția lor se pot manifesta scopuri care au fost inițial numai ale omului”.

14 Pentru versiunea platoniciană a teoriei *locurilor naturale*, vezi *Timaios*, 60 b - 63 a și în special 63 b și urm. Aristotel adoptă teoria cu modificări de importanță minoră și, asemenea lui Platon, explică proprietățile corpurilor de a fi „ușoare” și respectiv „grele” prin direcțiile „în sus” și „în jos” ale mișcărilor lor naturale spre locurile lor naturale; cf. de exemplu *Fizica*,

192 b 13; de asemenea *Metafizica*, 1065 b 10.

15 Aristotel nu este totdeauna categoric și consecvent când discută această problemă. Astfel, el scrie în *Metafizica* (1044 a 35): „Și care e cauza formală (a omului)? Esența (sau quidditatea). Dar cauza finală? Scopul ultim al omului. *Dar poate* că aceste două cauze din urmă se reduc la una singură.” în alte locuri ale aceleiași scrieri el pare să fie mai sigur de identitatea dintre *Forma* și *scopul* unei schimbări sau mișcări. Astfel găsim (1069 b/1070 a): „Orice schimbare presupune un substrat ce se schimbă *prin intermediul* a ceva în ceva. Lucrul datorită căruia se face schimbarea este motorul proxim;... lucrul în care se schimbă este forma.” Și ceva mai departe (1070 a, 9/10): „Substanțele sînt de trei feluri: mai întîi materia...; apoi natura,...ce reprezintă țelul schimbării; în sfîrșit, substanța compusă din aceste două elemente, adică substanța individuală.” Or, cum Aristotel numește, de regulă, Formă ceea ce aici este numit natură, și cum ea este descrisă aici ca scop al mișcării, avem *Formă = scop*.

16 Pentru doctrina că mișcarea este realizarea sau actualizarea potenția-lităților, vezi, de exemplu, *Metafizica*, cartea IX; sau 1065 b 17, unde termenul „construibilă” este folosit pentru a descrie o potențialitate determinată a unei case ce se intenționează a fi construită: „Cînd construibilul... există în mod actual, în această actualitate constă acțiunea de a clădi.”* Cf. și *Fizica* lui Aristotel, 201 b 4 și urm.; în plus, Gomperz, *op. cit.*, cartea 6, cap. 11, § 5.

17 Cf. *Metafizica*, 1049 b 5. Vezi și Cartea V, cap. IV și în special 1015 a 12 și urm., cartea VII, cap. IV, în special 1029 b 15.

18 Pentru definiția sufletului ca Prima Entelehie, vezi referința dată de Zeller, *op. cit.*, voi. II, p. 3, n. 1. Pentru înțelegerea „Entelehiei” drept cauză formală, vezi *op. cit.*, voi. I, p. 379, nota 2. Aristotel e departe de a folosi cu precizie acest termen. (Vezi de asemenea *Met.*, 1035 b 15.) Cf. și nota 19 la cap. 5 și textul.

19 Pentru acest citat și pentru următorul vezi Zeller, *op. cit.*, I, 46.

20 Cf. *Politica*, II, 8, 21 (1269 a), cu referirile respective la diferitele mituri platoniciene despre fiii gliei (*Rep.*, 414 c; *Pol.*, 271 a; *Tim.*, 22 c; *Legile*, 611 a).

21 Cf. Hegel, trad. în engleză de J. Sibree, Londra, 1914, Introducere, p. 23; vezi și Hegel — *Seleclions* de Loewenberg (The Modern Student's Library), p. 366. întreaga Introducere, iar în mod deosebit această pagină și următoarele cîteva, arată clar dependența lui Hegel față de Aristotel. Că Hegel era conștient de aceasta o arată felul în care el face aluzie la Aristotel la p. 59 (ediția Loewenberg, 412).

22 Hegel, *op. cit.*, p. 23 (ediția Loewenberg, p. 365).

23 Cf. Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), pp. 26 și urm.

* în traducerea românească a *Metafizicii*, acest pasaj sună astfel: „Zicem că ceva se clădește cînd ceea ce are puțință de a deveni o clădire... ajunge la realizare, și în această realizare constă acțiunea de a clădi” (p. 356). (*N. t.*)

312

CAPITOLUL 11 — NOTELE 24 - 26

24 Următoarele citate sînt din locurile indicate în notele 21 și 22.

25 Pentru remarcile care urmează, vezi *Hegel's Philosophical Propaedeutics*, 2nd Year, *Phenomenology of the Spirit*. Trad. de W. T. Harris (ediția Loewenberg, pp. 68 și urm.). Remarcile mele au în vedere următoarele pasaje interesante: § 23 „Impulsul conștiinței-de-sine (conștiință-de-sine înseamnă, în germană, și autoafirmare; cf. sfîrșitul capitolului 16) constă în aceasta: a-și realiza... adevărata natură... Ea este deci... activă... în a se afirma pe sine în afară...” § 24: „Conștiința-de-sine are în cultura sau mișcarea sa trei stadii:... 2) întrucît se raportează la un alt în sine...: raportul dintre stăpîn și slugă (stăpînire și servitute).” Hegel nu menționează nici un alt „raport cu un alt în sine”. Citim mai departe: „3) *Raportul dintre stăpîn și slugă*... § 32: Pentru a se afirma ca ființă liberă și a fi recunoscută ca atare, conștiința-de-sine trebuie să se arate altei conștiințe-de-sine... § 33 O dată cu cererea reciprocă de recunoaștere intervine... între ele relația dintre stăpîn și slugă... § 34 întrucît fiecare trebuie să tindă să se afirme și să se adeverească..., cel care preferă libertății viața intră în condiția de slugă, arătînd prin aceasta că nu are capacitatea (natura, ar fi spus Aristotel sau Platon)... de a fi independent... § 35 Cel aflat în condiția servilă este lipsit de un eu propriu și are alt eu în locul eului său... Stăpînul, dimpotrivă, privește pe slugă ca fiind redusă și, după propria sa voință individuală, păstrată și înălțată... § 36 Voința individuală a slugii... este anulată în frica sa de stăpîn...” etc. E greu să nu sesizezi un element de isterie în teoria hegeliană a relațiilor dintre oameni și în reducerea lor la stăpînire și servitute. Aproape că nu am îndoieli că metoda lui Hegel de a-și îngropa gîndurile sub mormane de vorbe, pe care trebuie să le dai la o parte ca să afli ce vrea să spună (după cum o poate arăta comparația între diversele mele citate și original) este unul din simptomele isteriei sale; e un fel de evadare, un mod de a se feri de lumina zilei. Nu mă îndoiesc că pentru psihanaliză, această metodă a lui Hegel ar fi un obiect la fel de interesant ca și visurile sale nebunești despre dominație și supunere. (Trebuie menționat că dialectica lui Hegel — vezi capitolul următor — îl duce pe acesta, la finele § 36 citat aici, dincolo de relația stăpîn-slugă, „la voința universală, trecerea la libertatea pozitivă”. După cum se va vedea din capitolul 12 (îndeosebi din secțiunile II și IV), acești termeni nu sînt decît eufemisme pentru statul totalitar. Astfel, stăpînirea și servitutea sînt transformate cu multă abilitate în „componente” ale totalitarismului.)

Remarca citată aici (cf. § 35) a lui Hegel, că sluga (ori sclavul) este omul care preferă libertății viața, se cere comparată cu remarca lui Platon (*Republica*, 387 a) că oamenii liberi sînt aceia care se tem de sclavie mai mult decît de moarte. într-un anumit sens, aceasta e destul de adevărat: cei ce nu sînt gata să lupte pentru libertatea lor o vor pierde. Dar teoria susținută implicit arît de Platon cît și de Hegel, foarte răspîndită și la autori de mai tîrziu, este că aceia care cedează în fața unei forțe superioare sau care, în loc să moară, cedează în fața unui bandit înarmat, sînt din fire „născuți sclavi” și nu merită o soartă mai bună. O asemenea teorie nu poate fi susținută, după opinia mea, decît de cei mai aprigi dușmani ai civilizației.

26 Pentru o critică a punctului de vedere wittgensteinian că în timp ce știința cercetează chestiuni de fapt, filozofia se ocupă de clarificarea semni-

CAPITOLUL 11 — NOTELE 27-29

313

ficației, vezi notele 46 și îndeosebi 51 și 52 la acest capitol. (Cf. și H. Gomperz, *The Meanings of Meaning*, în *Philosophy of Science*, voi. 8, 1941, mai ales p. 183.)

Pentru întreaga problemă de care este vorba în această digresiune (pînă la nota 54 la acest capitol), problema *esențialismului metodologic* privit în opoziție cu *nominalismul metodologic*, cf. notele 27-30 la capitolul 3, și textul respectiv; vezi și, în special, nota 38 la capitolul de față.

27 Pentru distincția — datorată lui Platon, sau mai degrabă lui Parmenide — dintre cunoaștere și opinie (distincție ce a continuat să aibă trecere și la autori mai moderni, de exemplu la Locke și Hobbes), vezi notele 22 și 26 la capitolul 3, și textul

respectiv; apoi notele 19 la capitolul 5, și 25-27 la capitolul 8. Pentru distincția corespunzătoare la Aristotel, cf. de exemplu *Metafizica* 1039 b 31 și *Anal. post* I, 33 (88 b 30 și urm.); II, 19 (100 b 5).

Pentru distincția pe care o face Aristotel între cunoașterea *demonstrativă* și cunoașterea *intuitivă*, vezi ultimul capitol al *Anal. post.* (II, 19, îndeosebi 100 b 5 - 17; vezi și 72 b 18 - 24, 75 b 31, 84 a 31, 90 a - 91 a 11.) Privitor la legătura dintre cunoașterea demonstrativă și „cauzele” unui lucru care sînt „deosebite de natura lui esențială” și de aceea necesită un termen mediu, vezi *op. cit.* II, 8 (îndeosebi 93 a 5, 93 b 26). Privitor la legătura analoagă dintre intuiția intelectuală și „forma indivizibilă” pe care ea o sesizează — esența indivizibilă și natura individuală care este identică cu cauza lucrului — vezi *op. cit.*, 72 b 24, 77 a 4, 85 a 1, 88 b 35. Vezi de asemenea *op. cit.* 90 a 31: „A cunoaște ceea ce este un lucru este totuna cu a cunoaște cauza pentru care el este”; și 93 b21: „Unele esențe sînt date nemijlocit și ca atare sînt principii.” Pentru recunoașterea de către Aristotel a faptului că trebuie să ne oprim undeva în regresiunea demonstrațiilor și să acceptăm anumite *principii* fără demonstrație, vezi de exemplu *Metafizica*, 1006 a 7: „E peste puțină ca toate să fie demonstrate, căci procedînd astfel am merge înainte la infinit...” Vezi și *Anal. Post.*, II, 3 (90 b, 18-27).

Aș putea menționa că analiza mea privind teoria aristotelică a definiției concordă în bună parte cu cea a lui Grote, dar este parțial neconcordanță cu analiza lui Ross. Despre deosebirea foarte mare ce există între interpretările acestor doi autori ne pot da o idee două citate, scoase amîndouă din capitolele consacrate analizei *Analiticii secunde*, cartea II: „în cartea a doua Aristotel trece la examinarea demonstrației în calitate de instrument prin care se ajunge la *definiție*.” (Ross, *Aristotle*, ed. a 2-a, p. 49.) Această formulare poate fi pusă în contrast cu: „Definiția nu poate fi niciodată demonstrată, pentru că ea nu face decît să comunice esența lucrului...; pe cînd demonstrația presupune cunoscută esența...” (Grote, *Aristotel*, ed. a 2-a, p. 241: vezi și 240/241. Cf. de asemenea finalul notei 29 de mai jos.)

28 Cf. *Aristotel. 'Metafizica*, 1031b 7 și 1031b 20. Vezi și 996 b 20: „Poate fi vorba de cunoașterea unui lucru... doar atunci cînd știm ce este acel lucru.”

29 „Definiția este o vorbire care exprimă esența unui lucru” (Aristotel, *Topica*, I, 5, 101 b 36; VII, 3, 153 a, 153 a 15 etc. Vezi și *Met.*, 1042 a 17). „Definiția descoperă esența unui lucru” (*Anal. Post.*, II, 3, 91 a 1). — „Definiția exprimă esența unui lucru” (93 b 28). — „Au esență numai lucrurile a căror

314

CAPITOLUL 11 — NOTELE 30 - 33

noțiune este egală cu o definiție.” (*Met.*, 1030 a 5). — „Prin substanța unui lucru se mai înțelege și esența sa permanentă, a cărei noțiune este precizată în definiția acelui lucru” (*Met.*, 1017 b 21). — „JE un lucru evident că definiția este expresia esenței...” (*Met.*, 1031 a 13).

Cît privește principiile, adică punctele de plecare sau premisele de bază ale demonstrațiilor, acestea sînt de două feluri: 1) Principiile logice (cf. *Met.*, 996 b 25 și urm.) și 2) premisele de la care demonstrațiile trebuie să pornească și care, la rîndul lor, nu pot fi dovedite dacă vrem să evităm regresiunea la infinit (cf. nota 27 la acest capitol). Acestea din urmă sînt definițiile: „Principiile demonstrației sînt definiții” (*Anal. Post.*, II, 3, 90 b 23; cf. 89 a 17, 90 a 35, 90 b 23). Vezi și Ross, *Aristotle*, pp. 45/46, care discută despre *Anal. Post.* I, 4, 20-74 a 4: „Ni se spune — scrie Ross (p. 46) — că premisele științei vor fi *per se* ori în sensul a) ori în sensul b).” La pagina anterioară citim că o premisă este necesară *per se* (sau esențial necesară) în sensurile a) și b) dacă se bazează pe o definiție.

30 „Dacă el are un nume, va putea să existe un enunț care să arate ce înseamnă acest nume”, spune Aristotel (*Met.*, 1030 a 14; vezi și 1030 b 24); într-adevăr, explică el, nu orice enunțare a semnificației unui nume este o definiție; dar cînd e vorba de numele unei specii sau al unui gen, enunțarea va fi o definiție.

Este important să se ia aminte că în felul în care îl folosesc eu (conformîndu-mă uzanței moderne), cuvîntul „definiție” se referă totdeauna la întreaga propoziție definițională, pe cînd Aristotel (și alții care îl urmează în această privință, de exemplu Hobbes) îl folosește uneori și ca sinonim pentru „definienți”.

Nu se pot da definiții lucrurilor individuale, ci numai pentru ceea ce e universal (cf. *Met.*, 1036 a 28), și numai pentru esențe, adică pentru ceva ce este specie a unui gen (adică o *differentia* ultimă; cf. *Met.*, 1038 a 19) și o formă indivizibilă; vezi și *Anal. Post.*, II, 13, 97 b 6 și urm.

31 Că analiza lui Aristotel nu este perfect clară se poate vedea din finalul notei 27 la acest capitol și din alte comparații între cele două interpretări. Cele mai obscure sînt considerațiile lui Aristotel despre felul în care, printr-un proces de inducție, ne ridicăm la definiții care sînt principii; cf. în special *Anal. Post.*, II, 19, pp. 100 a și urm.

32 Pentru doctrina lui Platon vezi notele 25-27 la capitolul 8 și textul respectiv.

Grote scrie (*Aristotle*, ed. a 2-a, p. 260): „Aristotel moștenise de la Platon doctrina unui *Nous* sau *Intellect* infailibil, total imun la eroare.” Grote continuă să sublinieze că, în opoziție cu Platon, Aristotel nu disprețuiește experiența observațională, ci atribuie *Nous*-ului lui său (adică intuiției intelectuale) „o poziție de capăt și corelat al procesului de inducție” (*loc. cit.*; vezi și *op. cit.*, p. 577). Asta așa e; dar experiența observațională are, pe cît se pare, doar funcția de a amorsa și de a dezvolta intuiția noastră intelectuală pentru ceea ce aceasta are de făcut — pentru intuirea esenței universale; și de fapt nici n-a explicat nimeni vreodată cum se poate ajunge prin inducție la definiții, care *sînt ferite de eroare*^

33 Punctul de vedere al lui Aristotel este pînă la urmă echivalent cu cel al lui Platon în măsura în care, în ultimă instanță, nu se poate apela în cazul nici

CAPITOLUL 11—NOTELE 34-36

315

unuia la argumente. Tot ce se poate face este să se aserteze *dogmatic* despre o anumită definiție că este o descriere adevărată a esenței sale; iar dacă ar întreba cineva de ce este adevărată această descriere și nici o alta, tot ce rămîne este să se facă apel la „intuirea esenței”.

Aristotel vorbește despre inducție în cel puțin două sensuri — în sensul mai euristic de metodă care ne duce la „intuirea principiului general” (cf. *An. Pri.*, 67 a 22 și urm., 27 b 25-33, *An. Post.* 71 a 7, 81 a 38 - b 5, 100 b 4 și urm.) și într-un sens mai empiric (cf. *An. Pri.*, 68 b 15-37, 69 a 16, *An. Post.*, 78 a 35, 81 b 5 și urm., *Topica*, 105 a 13, 156 a 4, 157 a 34).

Un caz de aparentă contradicție, ce poate fi însă lămurită, avem la 77 a 4, unde citim că o definiție nu este nici universală, nici particulară. Soluția nu se află, după mine, în precizarea că o definiție „nici nu este, strict vorbind, o judecată” (după cum sugerează G. R. G. Mure în traducerea Oxford), ci în aceea că ea nu este *doar* universală, ci „comensurată”, adică universală și necesară (cf. 73 b 26, 96 b 4, 97 b 25.)

Pentru „argumentul” din *Anal. Post.* menționat în text, vezi 100 b 6 și urm. Privitor la contopirea mistică dintre cel ce cunoaște și ceea ce e cunoscut, din *De Anima*, vezi îndeosebi 425 b 30 și urm., 430 a 20, 431 a 1; pasajul decisiv pentru

scopul nostru este 430 b 27 și urm.: „Sesizarea intuitivă a definiției... esenței nu dă niciodată greș... întocmai cum... vederea unei calități specifice nu poate fi niciodată greșită”. * Pentru pasajele teologice din *Metafizica* vezi îndeosebi 1072 b 20 („contactul”) și 1075 a 2. Vezi de asemenea nota 59-2) la capitolul 10, nota 36 la capitolul 12 și notele 3, 4, 6, 29-32 și 58 la capitolul 24. Pentru „întregul corp de fapte” menționat în alineatul următor, vezi sfârșitul *Anal. Post.* (100 b 15 și urm.). Este remarcabil cât de asemănătoare sînt vederile lui Hobbes (nominalist, dar *nu* nominalist metodologic) cu esențialismul metodologic al lui Aristotel. Hobbes crede și el că definițiile sînt premisele de bază ale oricărei cunoașteri (ca opusă opiniei). 34 Această viziune asupra metodei științifice am dezvoltat-o în cartea *Logica cercetării*. Aceeași idee a fost formulată în *Erkenntnis*, voi. 5 (1934), astfel: „Va trebui să ne obișnuim să interpretăm științele ca sisteme de ipoteze (și nu „corpuri de cunoștințe”), adică de anticipări ce nu pot fi verificate, dar pe care le folosim atîta timp cît sînt coroborate, și despre care nu avem dreptul să spunem că sînt «adevărate» sau «mai mult sau mai puțin certe» sau măcar «probabile»”.

35 Citatul e din nota mea din *Erkenntnis*, voi. 3 (1933), acum retradusă în *Logica cercetării*; este o variație și o generalizare a unei afirmații făcută de Ein-stein despre geometrie în *Geometrie și experiență*.

36 Este firește, cu neputință de apreciat dacă teoriile și raționamentul, sau observația și experimentul, sînt mai importante pentru știință; pentru că știința este întotdeauna *teorie testată prin observație și experiment*. Sigur este însă că greșesc cu totul aici „pozitiviști” care încearcă să arate că știința este „suma

* Traducerea românească din Aristotel, *Despre suflet*, Ed. Științifică, București, 1969. a acestui pasaj aristotelic sună mult diferit și, ca atare, nu am putut să o folosim aici. (*N. t.*)

316

CAPITOLUL 11 — NOTELE 37 - 40

observațiilor noastre” sau că este observațională și nu teoretică. Rolul teoriei și al raționamentului în știință cu greu ar putea fi supraestimat. Privitor la raportul dintre demonstrație și raționament logic și general, vezi nota 47 la acest capitol.

37 Cf., de exemplu, *Met.*, 1030 a, 6 și 14 (vezi nota 30 la acest capitol).

38 Țin să subliniez că aici vorbesc despre opoziția *nominalism - esențialism* în sens pur metodologic. Nu adopt nici o poziție față de problema *metafizică* a universalelor, adică față de problema metafizică în care nominalismul se opune esențialismului (termen care sugerez că ar trebui folosit în locul termenului tradițional de „realism”); și în mod sigur nu susțin un nominalism metafizic, deși susțin un nominalism metodologic. (Vezi și notele 27 și 30 la capitolul 3.)

Opoziția trasată în text între *definițiile nominaliste și cele esențialiste* este o încercare de reconstrucție a distincției tradiționale dintre definițiile „verbale” și cele „reale”. *Accentul principal îl pun însă pe problema dacă definiția se citește de la dreapta la stînga sau de la stînga la dreapta; sau, cu alte cuvinte, dacă ea înlocuiește o exprimare lungă prin una scurtă sau una scurtă prin una lungă.*

39 Simt nevoia să fac cîteva considerații în sprijinul tezei mele că în știință apar numai *definiții* nominaliste (vorbesc aici numai despre definițiile explicite, nu și despre cele implicite și nici despre cele recursive). Ea, desigur, nu implică ideea că în știință n-ar exista și utilizări mai mult sau mai puțin „intuitive” ale termenilor; că o atare folosire există rezultă limpede dacă ne gîndim că orice lanț de definiții trebuie să înceapă cu termeni *nedefiniți*, a căror semnificație poate fi exemplificată, dar nu definită. În plus, pare clar că în știință, îndeosebi în matematică, un termen, ca de exemplu „dimensiune” sau „adevăr”, este folosit întîi intuitiv, dar mai apoi începe să ne preocupe definirea lui. Acest mod de a descrie situația este însă destul de aproximativ. O descriere mai precisă va fi următoarea. Unii din termenii nedefiniți folosiți intuitiv pot fi uneori înlocuiți prin termeni definiți despre care se poate arăta că satisfac intențiile cu care au fost folosiți termenii nedefiniți; cu alte cuvinte, pentru orice propoziție în care apăreau termeni nedefiniți (spre exemplu, o propoziție care era interpretată ca fiind analitică) există o propoziție corespunzătoare în care apare termenul proaspăt definit (propoziție ce decurge din definiție).

Se poate spune, desigur, că K. Menger a definit recursiv „Dimensiunea” sau că A. Tarski a definit „Adevărul”; dar acest mod de exprimare poate duce la neînțelegeri. Menger a dat, de fapt, o definiție pur nominală a claselor de mulțimi de puncte pe care el le-a botezat „n-dimensionale”, pentru că era posibilă înlocuirea în toate contextele importante a conceptului matematic intuitiv de „n-dimensional” prin noul concept; același lucru se poate spune despre conceptul „Adevăr” al lui Tarski. Acesta a dat o definiție nominală (sau mai degrabă o metodă de construcție pentru definiții nominale) pe care a numit-o „Adevăr”, pentru că din definiție se putea deriva un sistem de propoziții corespunzătoare acelor propoziții (cum ar fi legea terțiului exclus) pe care mulți logicieni și filozofi le folosiseră în legătură cu ceea ce ei numeau „Adevăr”.

40 În orice caz limbajul nostru ar cîștiga în precizie dacă ne-am decide să evităm definițiile și ne-am lua imensa osteneală de a folosi întotdeauna termenii definitori în locul termenilor definiți. Căci metodele curente de definire conțin

CAPITOLUL 11 — NOTELE 41-43

317

o sursă de imprecizie: Carnap a elaborat (în 1934) ceea ce pare a fi prima metodă de evitare a inconsistentelor într-un limbaj ce face uz de definiții. Cf. *Logical Syntax of Language*, 1937, § 22, p. 67. (vezi și Hilbert-Bemays, *Grundlagen d. Math.*, 1939, II, p. 295, nota 1.) Carnap a arătat că în majoritatea cazurilor un limbaj ce admite definiții va fi inconsistent chiar dacă definițiile satisfac regulile generale de formare a definițiilor. Dacă din punct de vedere practic această inconsistență este relativ neimportantă, împrejurarea se datorează faptului că oricînd putem elimina termenii definiți, înlocuindu-i prin termenii definitori respectivi.

41 Mai multe exemple privind această metodă de introducere a unui nou termen numai după ce s-a ivit nevoia lui pot fi găsite chiar în cartea de față. Dat fiind că se ocupă de poziții filozofice, ea nu poate, practic, evita să introducă, de dragul conciziei, *denumiri* pentru aceste poziții. Acesta e motivul pentru care sînt nevoit să folosesc atîtea „ism-”e. Dar în multe cazuri, aceste denumiri sînt introduse numai după ce respectivele poziții au fost descrise.

42 Într-o critică mai sistematică a metodei esențialiste ar putea fi deosebite trei probleme pe care esențialismul nu le poate nici evita, nici rezolva. 1) Problema de a distinge clar între o simplă convenție verbală și o definiție esențialistă care dă o descriere „adevărată” a unei esențe. 2) Problema de a distinge definițiile esențiale „adevărate” de cele „false”. 3) Problema de a evita regresul la infinit al definițiilor. Mă voi ocupa pe scurt doar de cea de a doua și cea de a treia dintre aceste probleme. Cea de a treia va fi tratată în text; pentru cea de a doua, vezi notele 44-1) și 54 la acest capitol.

43 Faptul că un enunț este adevărat ne poate uneori ajuta să explicăm de ce ni se înfățișează ca evident. Așa este cazul cu „ $2 + 2 = 4$ ” sau cu propoziția „Soarele radiază lumină precum și căldură”. Reciproca însă e clar că nu este valabilă. Faptul că o propoziție ne apare onora dintre noi sau chiar tuturor „evidentă”, adică faptul că unii dintre noi sau chiar toți credem ferm în adevărul ei și nu putem concepe falsitatea ei nu e o temei ca ea să fie adevărată. (Faptul că nu sîntem în stare să concepem

falsitatea unui enunț este de multe ori doar un temei pentru a bănuși că imaginația noastră este deficitară sau nedezvoltată.) Este o eroare dintre cele mai grave când se întâmplă ca o filozofie să ofere evidența ca pe un argument în favoarea adevărului unei propoziții, și totuși asta fac practic toate filozofiile idealiste. De unde se vede că filozofiile idealiste sînt adesea sisteme de apologetică în favoarea unor convingeri dogmatice.

Nu stă în picioare scuza că deseori ne aflăm în situația de a trebui să acceptăm anumite propoziții fără a avea pentru aceasta temeiuri mai bune decît evidența lor. De obicei sînt menționate principiile logicii și ale metodei științifice (îndeosebi „principiul inducției” sau „Jegea uniformității naturii”) drept enunțuri pe care sîntem nevoiți să le acceptăm fără a le justifica prin altceva decît prin evidența lor. Chiar de-ar fi așa, mai cinstit ar fi să spunem că nu le putem justifica — și afit. De fapt însă, nu este nevoie de un „principiu al inducției”. (Cf. cartea mea *Logica cercetării*.) Iar cît privește „principiile logicii”, în anii din urmă s-au făcut o seamă de lucruri care arată că teoria evidenței lor este perimată. (Cf. în special lucrările lui Carnap *Sintaxa logică a limbajului* și *Introducere în semantică*.) (Vezi și nota 44-2).

318

CAPITOLUL 11 — NOTA 44

44-1) Dacă aplicăm aceste considerații la intuirea intelectuală a esențelor, ne dăm seama că esențialismul este incapabil să rezolve următoarea problemă: Cum putem descoperi dacă o definiție propusă care este formal corectă este sau nu și adevărată? Și mai ales problema: cum putem decide între două definiții rivale? E clar că pentru nominalistul metodologic răspunsul la o întrebare de acest fel este banal. Într-adevăr, să presupunem că cineva susține că „Un cățel este un om lingușitor și fără scrupule” și că insistă asupra acestei definiții, împotriva cuiva atașat definiției noastre de mai înainte. În acest caz nominalistul, presupunînd că nu și-a pierdut răbdarea, va arăta că disputele pur verbale nu-l interesează, fiindcă alegerea denumirilor este arbitrară; și ar putea sugera, *dacă există cumva pericol de ambiguitate*, că putem fără nici o dificultate să introducem două denumiri diferite, de exemplu, „cățel,” și „cățel₂”. Iar dacă un al treilea ins ar susține că „Un cățel este un ciine maroniu”, nominalistul va sugera răbdător introducerea denumirii „cățel₃”. Dacă însă părțile în dispută vor continua să se certe, fie pentru că una insistă că numai cățelul ei este legitim sau pentru că pretinde pentru cățelul ei cel puțin denumirea „cățel,” atunci pînă și un nominalist foarte răbdător nu va putea decît să ridice din umeri. (Pentru evitarea neînțelegerilor, trebuie spus că *nominalismul metodologic* nu discută problema existenței universalelor; și că deci Hobbes nu este un nominalist metodologic, ci este ceea ce eu aș numi un nominalist ontologic.)

Aceeași problemă banală ridică însă pentru metoda esențialistă dificultăți insurmontabile. Am presupus deja că esențialistul insistă că, de exemplu, „Un cățel este un ciine maroniu” nu e o definiție corectă a esenței „cățelității”. Cum poate el să apere acest punct de vedere? Numai apelînd la intuiția sa intelectuală a esențelor. În practică însă aceasta îl va face pe esențialist total neajutorat dacă definiția sa este contestată. Pentru că nu va putea reacționa decît în unul din următoarele două moduri: a) Să repete cu încăpăținare că intuiția sa intelectuală este singura adevărată, la care, firește, oponentul său poate să replice în același fel, astfel că se ajunge în impas și nicidecum la acea cunoaștere absolut ultimă și indubitabilă pe care ne-a promis-o Aristotel. b) Să admită că intuiția oponentului poate fi la fel de adevărată ca a sa, dar că ea este intuire a unei esențe diferite, pe care acela o desemnează din nefericire prin aceeași denumire. Aceasta ar conduce la sugestia că pentru cele două esențe ar trebui folosite două denumiri diferite, de exemplu, „cățel,” și „cățel₂”. Acest pas însă echivalează cu o abandonare totală a poziției esențialiste. Căci ar însemna acum să pornim de la formula definitorie și să-i atașăm acesteia o denumire, adică să procedăm „de la dreapta la stînga”; iar denumirile în cauză să fie atașate arbitrar. Pentru a ne da seama că așa stau lucrurile, e de-ajuns să ne gîndim că încercarea de a susține că un cățel, este în chip esențial un pui de ciine, pe cînd ciinele maroniu poate fi doar un cățel₂ ar duce, de bună seamă, la aceeași dificultate care l-a pus pe esențialist în fața dilemei de aici. Așadar, orice definiție trebuie considerată la fel de admisibilă (cu condiția de a fi corectă formal); ceea ce, în terminologia lui Aristotel, înseamnă că un principiu este la fel de adevărat ca și celălalt (care este opus lui) și că „este cu neputință să formulăm un enunț fals”. (Lucrul pare să fi fost semnalat de Antistene; vezi nota 54 la acest capitol.) Se vede astfel că teza lui Aristotel privind intuiția intelectuală ca o sursă de cunoaștere ce, prin contrast cu opinia, este infailibilă

CAPITOLUL 11 — NOTELE 45 - 46

319

și indubitabil adevărată și ne pune la îndemînă definițiile, care constituie premisele de bază sigure și necesare ale oricărei deducții științifice, e lipsită de temei în fiecare din punctele sale. Iar o definiție se vedește a nu fi altceva decît o propoziție care ne spune că termenul definit înseamnă același lucru cu formula definitorie și că oricare din ele îl poate înlocui pe celălalt. Utilizarea ei nominalistă ne permite înlocuirea unei expresii lungi prin una scurtă, oferind astfel un anumit avantaj practic. În schimb utilizarea ei esențialistă ne poate ajuta doar să înlocuim o expresie scurtă cu una ce înseamnă același lucru dar e mult mai lungă. Această practică nu poate decît să încurajeze verbalismul.

2) Pentru o critică a intuiției esențelor la Husserl, cf. J. Kraft, *De la Husserl la Heidegger* (în germană, 1932). Vezi și nota 8 la capitolul 24. Dintre toți autorii care împărtășesc vederi similare, M. Weber a exercitat probabil cea mai mare influență asupra modului de abordare a problemelor sociologice. El a pledat, pe tărîmul științelor sociale, pentru „metoda înțelegerii intuitive”; iar „tipurile ideale” weberiene corespund în bună parte esențelor lui Aristotel și Husserl. Merită menționat că, în pofida acestor tendințe, Weber și-a dat seama de inadmisibilitatea apelurilor la evidență. „faptul că o interpretare posedă un grad înalt de evidență nu dovedește nimic în privința valabilității sale empirice” (*Ges. Aufsätze*, 1922, p. 404); și el spune pe drept cuvînt că înțelegerea intuitivă „trebuie totdeauna controlată prin metodele obișnuite”. (*Loc. cit.*, subl. de mine.) Dar dacă așa stau lucrurile, atunci ea nu este o metodă caracteristică a științei „comportamentului uman”, după cum crede el; ci aparține și matematicii, fizicii etc. Se dovedește, de fapt, că cei ce cred că înțelegerea intuitivă e o metodă specifică științelor „comportamentului uman” împărtășesc asemenea vederi în principal pentru că nu-și pot imagina că un matematician sau fizician ar putea să se familiarizeze pînă într-atît cu obiectul său, încît „să-l simtă” în felul în care un sociolog „simte” comportamentul uman.

45 „Știința presupune definițiile tuturor termenilor săi...” (Ross, *Aristotle*, 44; cf. *Anal. Post.*, I, 2); vezi și nota 30 la acest capitol.

46 Următorul citat este din R. H. S. Crossman, *Plato To-Day*, (1937), pp. 71 și urm.

O doctrină foarte asemănătoare este exprimată de M. R. Cohen și E. Nagel în cartea lor *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), p. 232: „Multe din disputele privitoare la adevărata natură a proprietății, religiei, dreptului,...ar dispărea cu siguranță dacă acestor cuvinte li s-ar substitui echivalente precis definite.” (Vezi și notele 48 și 49 la acest capitol.)

Punctele de vedere exprimate asupra acestei probleme de Wittgenstein în *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/22) și de mai mulți discipoli ai săi nu sînt la fel de tranșante ca acelea ale lui Crossman, Cohen și Nagel. Wittgenstein e un antimetafizician. „Această carte — scrie el în prefață — se ocupă de probleme de filozofie și arată, cred, că metoda de formulare a acestor probleme se bazează pe o înțelegere greșită a logicii limbajului nostru.” El încearcă să arate că metafizica este „pur și simplu non-sens” și să traseze o limită, înăuntrul limbajului, între sens și non-sens: limita poate... fi trasată înăuntrul limbajelor și ceea ce se situează de cealaltă parte a limitei va fi pur și simplu non-sens.” Potrivit cărții lui Wittgenstein, propozițiile au sens. Ele sînt adevărate sau false. Propoziții filozofice nu există; ele doar arată asemeni propozițiilor dar sînt, de

320

CAPITOLUL 11 — NOTA 46

CAPITOLUL 11 — NOTA 47

321

fapt, lipsite de sens. Limita dintre sens și non-sens coincide cu cea dintre științele naturii și filozofie: „Totalitatea propozițiilor adevărate este știința totală a naturii (sau totalitatea științelor naturii). Filozofia nu este una dintre științele naturii.” *Adevărata sarcină a filozofiei nu este deci formularea de propoziții; ci clarificarea propozițiilor.* „Rezultatul filozofiei nu este un număr de «propoziții filozofice», ci este clarificarea propozițiilor.” Cei care nu înțeleg acest lucru și care avansează propoziții filozofice spun non-sensuri metafizice.

(Se cuvine reamintit, în legătură cu aceasta, că o distincție tranșantă între enunțuri înzestrate cu sens și expresii lingvistice fără sens ce pot avea înfățișarea unor enunțuri dar sînt lipsite de sens a fost făcută pentru prima dată de Russell în încercarea sa de a rezolva problemele ridicate de paradoxurile pe care el le descoperise. Împărțirea russelliană a expresiilor ce au înfățișare de enunțuri este trihotomică, dat fiind că se poate face deosebire între enunțuri, care pot fi *adevărate* sau *false*, și pseudoenunțuri *lipsite de sens*. Este important să se observe că această utilizare a expresiei „lipsit de sens” concordă în parte cu uzul curent, dar este mult mai bine definită, deoarece în vorbirea curentă numim adesea „lipsite de sens” anumite enunțuri reale, bunăoară dacă sînt „absurde”, adică autocontradictorii sau evident false. Astfel, enunțul care spune despre un anumit corp fizic că se află concomitent în două locuri diferite nu este lipsit de sens, ci fals, întrucît contrazice modul de utilizare a termenului „corp” în fizica clasică; similar, un enunț care aserțează despre un anumit electron că are o localizare precisă și un impuls precis nu e lipsit de sens — cum au spus unii fizicieni și au repetat după ei unii filozofi — ci doar contrazice fizica modernă.)

Cele spuse pînă aici ar putea fi rezumate astfel. Wittgenstein caută o linie de demarcație între sens și non-sens și constată că această demarcație coincide cu cea dintre știință și metafizică, adică dintre propozițiile științifice și pseudo-propozițiile filozofice. (Nu ne va preocupa aici faptul că el identifică în mod greșit sfera științelor naturii cu cea a propozițiilor *adevărate*; vezi însă nota 51 la acest capitol.) Această interpretare a intenției sale este coroborată de următoarea afirmație a sa: „Filozofia limitează... sfera științei naturii.” (Toate citatele de pînă aici sînt luate de la paginile 75 și 77.)

Cum este trasată în cele din urmă linia de demarcație? Cum poate fi deosebită „știința” de „metafizică” și totdeauna „sensul” de „non-sens”? Răspunsul pe care-l dă la această întrebare este cel ce dovedește asemănarea teoriei lui Wittgenstein cu cea a lui Crossman și cu celelalte. Wittgenstein spune, prin implicație, că termenii sau „semnele” folosite de oamenii de știință au sens sau înțeles, pe cînd metafizicianul „n-a dat anumitor semne din propozițiile sale nici un înțeles”; și mai scrie astfel (pp. 187 și 189):

„Metoda potrivită pentru filozofie ar fi aceasta. A nu spune decît ceea ce poate fi spus, adică propozițiile științei naturii, adică ceva ce n-are nimic de-a face cu filozofia; și apoi, ori de cîte ori altcineva dorește să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că n-a dat nici un înțeles anumitor semne din propozițiile sale.” în practică aceasta înseamnă că de fiecare dată îl vom întreba pe metafizician: „Ce înțelegi prin acest cuvînt? Dar prin acela?” Cu alte cuvinte, *îi vom cere o definiție; în lipsa unei definiții, vom socoti cuvîntul ca fiind lipsit de sens.*

Această teorie, după cum vom arăta în text, pierde din vedere a) faptul că un metafizician isteț și lipsit de scrupule, ori de cîte ori e întrebat „Ce înțelegi

prin acest cuvînt?” va oferi repede o definiție, astfel că întregul joc se transformă într-o punere la încercare a răbdării; b) faptul că omul de știință nu se află într-o postură logică mai bună decît metafizicianul; ba chiar, comparativ cu postura unui metafizician fără scrupule, a sa este mai proastă.

Se poate observa că Schlick, în *Erkenntnis*, I, p. 8, unde se ocupă de doctrina lui Wittgenstein, menționează dificultatea regresului la infinit; însă soluția pe care o sugerează (și care pare a se situa pe linia „constituirilor” sau definițiilor inductive, **ori** poate pe aceea a operaționalismului; cf. nota 50 la acest capitol) nu este nici clară, nici aptă să rezolve problema demarcației. Cred că unele din intențiile lui Wittgenstein și Schlick, atunci cînd preconizează o filozofie a semnificației, sînt satisfăcute de acea teorie logică pe care Tarski a numit-o „Semantică”. Totodată însă cred că această corespondență dintre intențiile menționate și semantică nu merge prea departe; pentru că semantică *propune propoziții*, nerezumîndu-se la „clarificarea” lor. Aceste comentarii referitoare la Wittgenstein sînt continuate în notele 51—52 la acest capitol. (Vezi notele 8-2) și 32 la capitolul 24; și notele 10 și 25 la capitolul 25.)

47 Este important să se facă distincție între deducție logică în general și demonstrație în particular. O *demonstrație* este un raționament deductiv prin care adevărul concluziei este stabilit în chip definitiv; acesta e modul în care folosește Aristotel termenul, cerînd (de exemplu în *Anal. Post.*, I, 4, pp. 73 a și urm.) stabilirea adevărului „necesar” al concluziei; tot așa folosește termenul și Carnap (vezi în special *Sintaxa logică*, § 10, p. 29, § 47, p. 171), arătînd că acele concluzii care sînt „demonstrabile” în acest sens sînt „analitice” adevărate. (Nu voi intra aici în problemele privitoare la termenii „analitic” și „sintetic*.”) Începînd cu Aristotel, s-a înțeles clar că nu toate deducțiile logice sînt demonstrații; altfel spus, că există deducții logice care nu sînt demonstrații; putem, de exemplu, să deducem concluzii din premise presupuse false, iar asemenea deducții nu sînt numite demonstrații. Deducțiile nedemonstrative sînt numite de Carnap „derivări” (*loc. cit.*). Este interesant că pînă la el nu fusese introdusă o denumire pentru aceste deducții nedemonstrative; ceea ce arată preocuparea pentru demonstrații, preocupare născută din prejudecata lui Aristotel că „știința” sau „cunoașterea științifică” trebuie să stabilească ferm toate enunțurile sale, adică fie să le accepte ca premise evidente, fie să le demonstreze. Situația este însă următoarea. *În afara logicii pure și a matematicii pure nimic nu poate fi demonstrat.* Raționamentele din celelalte științe (și chiar unele raționamente din matematică, după cum a arătat I. Lakatos) nu sînt demonstrații, ci doar *derivări*. Se poate observa că există un amplu paralelism între problemele *derivării*, pe de o parte, și ale *definiției*, pe de alta, și între problemele privind *adevărul propozițiilor* și cele privind *semnificația termenilor*.

O derivare pornește de la premise și duce la o concluzie; o definiție pornește (dacă o citim de la dreapta la stînga) de la termenii definitori și duce la un termen definit. O derivare ne informează despre adevărul concluziei, *cu condiția* să fim informați despre adevărul premiselor, o definiție ne informează despre semnificația termenului definit, *cu condiția* să fim informați despre semnificația termenilor definitori. O derivare mută deci problema *adevărului* înapoi la premise, fără a putea s-o rezolve; iar o definiție mută problema *semnificației* înapoi la termenii definitori, fără a putea vreodată s-o rezolve.

322

CAPITOLUL 11 — NOTELE 48 - 49

CAPITOLUL 11 — NOTA 50

323

48 Motivul pentru care termenii definitori sînt aproape totdeauna mai puțin clari și preciși decît termenii definiți este acela că

ei sînt de regulă mai abstracte și mai generali. Această constatare nu este neapărat valabilă dacă se folosesc anumite metode moderne de definire („definiția prin abstracție”, o metodă a logicii simbolice); dar este cu siguranță adevărată pentru toate acele definiții pe care le are în vedere Crossman și îndeosebi pentru toate definițiile aristotelice (prin *genus* și *differentia*). Unii pozitiviști, sub influența, mai ales, a lui Locke și Hume, au susținut că este posibilă definirea termenilor abstracți de felul celor din știință sau din politică (vezi textul la nota următoare) cu ajutorul unor observații sau chiar senzații particulare, concrete. O asemenea metodă „inductivă” de definire a fost numită de Carnap „constituire”. Putem spune însă că este imposibilă „constituirea” de universale cu ajutorul particularelor. (Cf. *Logica cercetării*, în special secțiunile 14 și 25; și Carnap, *Testability and Meaning*, în *Philosophy of Science* voi. 3, 1936, pp. 419 și urm., și voi. 4, pp. 1 și urm.) 49 Exemplele sînt aceleași cu cele pe care Cohen și Nagel, *op. cit.*, pp. 232 și urm., le recomandă spre definire (cf. nota 46 la acest capitol).

Am putea adăuga aici unele remarci generale privitor la inutilitatea definițiilor esențialiste. (Cf. și finalul notei 44-I) la acest capitol.)

1) Încercarea de a rezolva o problema factuală prin referire la definiții echivalează de obicei cu înlocuirea unei probleme factuale printr-una cu caracter pur verbal. (Un excelent exemplu al acestei metode se găsește în *Fizica* lui Aristotel, II, 6, spre sfîrșit.) Ideea poate fi ilustrată prin următoarele exemple, a) Există o problema factuală: Putem să ne întoarcem în temnița tribalismului? Și cum anume? b) Există o problemă morală: Trebuie oare să ne întoarcem în acea temniță?

Confruntat cu a) sau b), filozoful semnificației va spune: Totul depinde de ceea ce înțelegeți prin termenii dumneavoastră vagi; spuneți-mi cum definiți termenii „întoarcere”, „temniță” și „tribalism”, și cu ajutorul acestor definiții voi putea să decid în problema care vă preocupă. Împotriva acestui mod de a vedea lucrurile, eu susțin că dacă se poate decide cu ajutorul definițiilor, dacă decizia rezultă din definiții, atunci problema astfel decisă nu poate fi decît o problemă pur verbală; pentru că a fost rezolvată independent de fapte sau de decizii morale.

2) Un filozof esențialist al semnificației ar putea face un lucru și mai rău, mai ales în legătură cu problema b); el ar putea sugera, de exemplu, că; răspunsul la întrebarea dacă trebuie sau nu să ne întoarcem depinde de „esența”, de „caracterul esențial” sau eventual de „destinul” civilizației noastre. (Vezi și nota 61-2) la acest capitol.)

3) Esențialismul și teoria definiției au dus la o evoluție ciudată în domeniul eticii. Este vorba de o evoluție în direcția unei tot mai mari abstractizări și a pierderii contactului cu *baza întregii etici* — cu problemele morale practice, care se cer rezolvate aici și acum. Ea duce mai întîi la întrebarea generală „Ce este binele?” sau „Ce este Binele?”; apoi la „Ce înseamnă «Bine»?” și mai departe la „Se poate răspunde la problema «Ce înseamnă „Bine”?»” sau „Poate fi definit cuvîntul «bine»?” G. E. Moore, care a ridicat această din urmă problemă în cartea sa *Principia Ethica*, avea desigur dreptate insistînd că „bine” în sens moral nu se poate defini în termeni „naturaliști”. Pentru că, într-adevăr, dacă l-am putea defini așa, el ar însemna ceva de genul „amar” sau „dulce” sau „verde” sau „roșu”; și ar fi cu totul irelevant din punctul de vedere al moralei, întocmai cum n-avem de ce să năzuim spre amar sau dulce etc, n-ar exista nici un motiv să ne intereseze sub aspect moral un „bine” naturalist. Dar deși Moore avea dreptate în ceea ce este socotit, probabil pe bună dreptate, a fi ideea sa principială, se poate susține că o analiză a binelui sau a oricărui alt concept sau esență nu poate contribui în nici un fel la edificarea unei teorii etice care să intereseze singura bază relevantă a oricărei etici — problemele morale imediate care trebuie rezolvate aici și acum. O asemenea analiză poate duce la înlocuirea unei probleme morale cu una verbală. (Cf. și nota 18-I) la capitolul 5, îndeosebi referitor la irelevanța judecăților morale.)

50 Am în vedere metodele „constituiri” (vezi nota 48 la acest capitol), „definiției implicite”, „definiției prin corelație” și „definiției operaționale”. Argumentele „operaționalistilor” par a fi, în ceea ce privește principalul, destul de adevărate; dar ei nu pot trece peste faptul că în definițiile sau descrierile lor operaționale, au nevoie de termeni universali care se cer luați ca nedefiniți; iar la aceștia problema inițială se pune din nou.

Am putea adăuga aici cîteva sugestii sau aluzii privitor la modul în care „folosim termenii de care ne servim”. Pentru concizie, aceste sugestii vor face apel la anumite aspecte mai tehnice, drept care s-ar putea ca în forma lor actuală să nu fie pe înțelesul tuturor.

Despre așa-numitele *definiții implicite*, îndeosebi din matematici, Carnap a aiătat (*Symposion*, I, 1927, pp. 355 și urm.; cf. și *Abriss-ul* său) că ele nu „definesc” în sensul obișnuit al cuvîntului; nu se poate considera că un sistem de definiții implicite definește un „model”, dar el definește o întreagă clasă de „modele”. Prin urmare, sistemul de simboluri definite printr-un sistem de definiții implicite nu poate fi considerat drept un sistem de *constante*; ele trebuie considerate drept *variabile* (cu un domeniu determinat și legate de către sistem, într-un anumit mod, una de alta). Cred că există o analogie limitată între această situație și modul în care „folosim termenii” în știință. Analogia poate fi descrisă după cum urmează. Într-o ramură a matematicii unde operăm cu semne definite prin definiție implicită, faptul că aceste semne n-au o „semnificație determinată” nu afectează posibilitatea noastră de a opera cu ele și nici precizia teoriilor noastre. De ce se înfîmplă așa? Pentru că nu supraîmpovărăm respectivele semne. Nu le atașăm o „semnificație” în plus/afară de acea umbră de semnificație pe care o îndreptătesc definițiile noastre implicite. (Iar dacă le atașăm o semnificație intuitivă, avem grijă să o tratăm pe aceasta ca pe un mijloc auxiliar privat, ce nu trebuie să intervină în nici un fel în teorie.) În felul acesta încercăm să rămînem, așa-zicînd, în „penumbra vaguității” sau a ambiguității, evitînd să atingem problema limitelor precise ale acestei penumbre sau domeniu de aplicație; și se dovedește că putem merge destul de departe fără a iua în discuție semnificația acestor semne; căci nimic nu *depinde* de semnificația lor. Cred că într-un mod simi-w putem opera cu termenii a căror semnificație am definit-o „operațional”. *i folosim, așa-zicînd, astfel îneît nimic să nu depindă de semnificația lor, sau ^{sa} depindă cît mai puțin.

„Definițiile operaționale” oferă avantajul de a ne

324

CAPITOLUL 11 —NOTA 51

ajuta să mutăm problema într-un domeniu unde nimic sau foarte puțin depinde de cuvinte. *A vorbi clar înseamnă a vorbi în așa fel încît cuvintele să nu conteze.*

51 Wittgenstein afirmă în *Tractatus* (cf. nota 46 la acest capitol, unde se fac trimiteri și la alte lucrări) că filozofia nu poate să propună propoziții și că toate propozițiile filozofice sînt de fapt pseudo-propoziții lipsite de sens. De această teză se leagă strîns doctrina conform căreia adevărata sarcină a filozofiei nu constă în propunerea de propoziții, ci în clarificarea lor:

„Obiectul filozofiei este clarificarea logică a ideilor. Filozofia nu este o teorie, ci o activitate. O lucrare filozofică constă în esență în elucidări.” (*Op. cit.*, p. 77.)

Se pune întrebarea dacă acest punct de vedere se armonizează cu scopul fundamental al lui Wittgenstein — acela de a

distruge metafizica, denunțând-o ca pe un non-sens. În cartea *Logica descoperirii* (vezi în special pp. 296 și urm.), am încercat să arăt că metoda lui Wittgenstein duce la o soluție pur verbală și că, în ciuda aparentului ei radicalism, are ca urmare inevitabilă nu distrugerea sau excluderea sau măcar delimitarea clară a metafizicii, ci pătrunderea acesteia în teritoriul științei și amestecul ei cu știința. Motivele sînt destul de simple:

1) Să considerăm una din propozițiile lui Wittgenstein, de exemplu, „Filozofia nu este o teorie, ci o activitate”. Desigur, aceasta nu este o propoziție ce aparține „științei totale a naturii (sau totalității științelor naturii)”. Așadar, conform susținerilor lui Wittgenstein (vezi nota 46 la acest capitol) ea nu poate să aparțină „totalității propozițiilor adevărate”. Pe de altă parte, ea nu este nici o propoziție falsă (căci dacă ar fi, atunci negația ei ar fi neapărat adevărată și ar aparține științei naturii). *Ajungem astfel la rezultatul că ea nu poate fi decît „lipsită de înțeles” sau „lipsită de sens”; concluzie aplicabilă majorii talii propozițiilor lui Wittgenstein.* Wittgenstein însuși recunoaște această consecință a doctrinei sale, atunci cînd scrie (p. 189): „Propozițiile mele sînt lămuritoare în următorul fel: cine mă înțelege le recunoaște în cele din urmă ca lipsite de sens...” Rezultatul acesta este important. Filozofia lui Wittgenstein însuși este lipsită de sens și se recunoaște a fi astfel. „Pe de altă parte” — după cum spune Wittgenstein în Prefața sa — „adevărul gîndurilor comunicate aici mi se pare inatacabil și hotărît. Sînt de părere deci că problemele au fost, în ce privește esențialul, definitiv rezolvate.” De unde se vede că putem comunica în mod *inatacabil și hotărît gînduri adevărate* cu ajutorul unor propoziții despre care se susține că sînt lipsite de sens și că putem rezolva niște probleme în mod „definitiv” propunînd non-sensuri. (Cf. și nota 8-2, b) la capitolul 24.)

Să ne gîndim ce înseamnă asta. Înseamnă că tot non-sensul metafizic împotriva căruia au luptat de secole Bacon, Hume, Kant și Russell poate de acum să se simtă liniștit, ba chiar să admită că este non-sens. (Ceea ce și face Heidegger; cf. nota 87 la capitolul 12.) Pentru că acum ne stă la dispoziție un nou gen de non-sens, unul care comunică gînduri al căror adevăr este inatacabil și definitiv; cu alte cuvinte, *un non-sens profund semnificativ*.

Nu neg că gîndurile lui Wittgenstein sînt inatacabile și definitive. Căci în ce fel ar putea fi atacate? Evident că orice s-ar spune împotriva lor trebuie să aibă caracter filozofic și deci să fie lipsit de sens. Și ca atare poate fi dat la o parte. Ne vedem astfel în fața unei poziții pe care altundeva am descris-o, refe-

CAPITOLUL 11—NOTA 51

325

rindu-mă la Hegel (cf. nota 33 la capitolul 12) drept *dogmatism potențat*. Scriam în cartea mea *Logica cercetării* (pp. 90-91): „Nu avem decît să concepem «sensul» într-un mod destul de strimț, pentru a putea declara despre toate întrebările incomode că nu putem găsi în ele nici un «sens»; și deoarece numai problemele științelor empirice sînt recunoscute ca fiind cu sens, orice discuție asupra conceptului de sens devine lipsită de sens: o dată întronată, această dogmă a sensului este sustrasă pentru totdeauna oricărui atac, devenind «intangibilă și definitivă».”

2) Dar teoria lui Wittgenstein nu numai că invită tot felul de non-sensuri inetafizice să se dea drept încărcate cu semnificații profunde, ci obnubilează și ceea ce am numit (*op. cit.*, pp. 36-37) *problema demarcației*. Aceasta se întîm-plă din pricina ideii sale naive că există ceva ce este „în mod esențial” sau „prin natura sa” științific și ceva ce este „în mod esențial” sau „prin natura sa” metafizic, nouă revenindu-ne să descoperim linia de demarcație „naturală” dintre cele două. „Pozitivismul — dacă mi se permite să mă citez din nou (p. 79) — conține de obicei problema delimitării într-un mod naturalist: nu ca problema adoptării unei convenții adecvate, ci ca problemă a unei deosebiri existente, pentru a spune așa, de la natură între știința empirică și metafizică.” Este însă clar că sarcina filozofică sau metodologică nu poate fi decît aceea de a sugera și propune o demarcație utilă între cele două. Ceea ce cu greu s-ar putea realiza prin caracterizarea metafizicii ca fiind „lipsită de sens”. Mai întîi, pentru că o expresie ca „lipsit de sens” este mai potrivită pentru a da expresie indignării personale a cuiva față de metafizicieni și de sistemele metafizice decît pentru o caracterizare tehnică a unei linii de demarcație. În al doilea rînd, deoarece astfel problema este doar deplasată, dat fiind că acum sîntem obligați să întrebăm: „Ce înseamnă «cu sens» și respectiv «fără sens»? Dacă „cu sens” este doar un echivalent pentru „științific”, iar „fără sens” pentru „non-științific”, atunci e limpede că n-am făcut nici un progres. Din astfel de motive am sugerat (în *op. cit.*, pp. 79 și urm., 90 și urm.) să eliminăm cu totul din discuția metodologică termenii emotivi „sens”, „cu sens”, „fără sens” etc. (Recomandînd să soluționăm problema demarcației folosind falsificabilitatea sau testabilitatea, sau gradele de testabilitate, drept criteriu pentru caracterul empiric al unui sistem științific, am sugerat că nu-i de nici un folos introducerea lui „cu sens” ca un echivalent emotiv al lui „testabil”.) În pofida refuzului meu de a privi falsificabilitatea sau testabilitatea (sau indiferent ce altceva) drept „criteriu *ii semnificației*”, constat că unii filozofi îmi atribuie adesea propunerea de a adopta pe aceasta drept criteriu al semnificației sau al „expresiilor cu sens”. (Vezi, de exemplu, *Philosophic Thought in France and in the United States*, edited by M. Farber, 1950, p. 570.)*

Dar chiar dacă eliminăm din teoriile lui Wittgenstein orice referire la „semnificație” sau „sens”, soluția sa la problema delimitării științei de metafizică rămîne cît se poate de neinspirată. Căci de vreme ce el identifică „totalitatea Propozițiilor adevărate” cu totalitatea științei naturii, înseamnă că exclude din »sfera științei naturii” toate ipotezele care nu sînt adevărate. Or, cum niciodată nu Putem ști despre o ipoteză dacă este sau nu adevărată, nu vom putea ști niciodată dacă ea aparține sau nu sferei științei naturale. La același nefericit rezultat, și „nume o demarcație ce exclude din „sfera științei naturii” și include în dome-

326

CAPITOLUL 11 — NOTA 52

niul metafizicii toate ipotezele, duce — după cum am semnalat în *Erkenntnis*, 3 (1933), p. 427 — și faimosul „principiu al verificării” formulat de Wittgenstein. (Pentru că, strict vorbind, o ipoteză nu este verificabilă, iar dacă vorbim neriguros, atunci putem spune că pînă și un sistem metafizic cum este cel al atomiștilor antici a fost verificat.) Iar această concluzie a fost trasă într-o fază a sa mai tîrzie de Wittgenstein însuși, care, după cum aflăm de la Schlick (cf. cartea mea *Logica cercetării*, nota 7 la secțiunea 4), a susținut în 1931 că teoriile științifice „nu sînt de fapt propoziții”, adică nu posedă semnificație. Teoriile, ipotezele, adică cele mai importante formulări din cîte se întîlnesc în știință, sînt astfel alungate din templul științei naturii și puse deci pe același plan cu metafizica.

Concepția inițială a lui Wittgenstein din *Tractatus* nu poate fi explicată decît presupunînd că el a pierdut din vedere dificultățile legate de statutul ipo-tezei științifice, care totdeauna trece cu *mult dincolo de o simpla enunțare de fapt*; el a pierdut din vedere problema universalității sau generalității. În această privință el i-a urmat pe pozitiviștii timpurii, îndeosebi pe Comte, care scrisese (cf. ale sale *Eseuri din tinerețe asupra filozofiei sociale*, ed. în engleză de H. D. Hutton, 1911, p. 223; vezi F. A. von Hayek, *Economica*, VIII, 1941, p. 300): „Observarea faptelor este singura bază solidă a cunoașterii omenești... o propoziție ce nu se lasă redusă la o simplă enunțare de fapte, speciale sau generale, nu poate avea un sens real și inteligibil.”

Comte, deși nu-și dădea seama de gravitatea problemei ce se ascunde în spatele expresiei simple „fapt general”, cel puțin menționează această problemă, însemnând cuvintele „speciale sau generale”. Dacă ometem aceste cuvinte, pasajul devine o foarte clară și concisă formulare a criteriului fundamental wittgensteinian al sensului sau semnificației, așa cum a fost formulat în *Tractatus* (toate propozițiile sînt funcții de adevăr ale propozițiilor atomice, adică ale imaginilor de fapte atomice, și deci sînt reductibile la acestea) și cum a fost expus de Schlick în 1931. Criteriul comtean al semnificației a fost preluat de J. S. Mill.

Să rezumăm. Teoria antimetafizică a semnificației din *Tractatus-ului* lui Wittgenstein, departe de a fi de ajutor în combaterea dogmatismului metafizic și a filozofiei oraculare, reprezintă un dogmatism potențat, care deschide larg ușa dușmanului, nonsensului metafizic profund semnificativ, și azvîrle afară, pe aceeași ușa, pe prietenul cel mai bun — ipoteza științifică.

52 Sînt semne că iraționalismul în sensul de doctrină sau crez ce nu propune raționamente înlănțuite și susceptibile de a fi dezbătute, ci oferă aforisme și declarații dogmatice ce trebuie ori „înțelese”, ori lăsate în plata Domnului, va avea în general tendința de a deveni proprietatea unui cerc ezoteric de inițiați. Și într-adevăr, această prognoză pare a fi parțial coroborată de unele din publicațiile provenite din școala lui Wittgenstein. (Nu vreau să generalizez; de exemplu, tot ce am citit din F. Waismann este prezentat ca un lanț de argumente raționale și extrem de clare, cărora nu li se poate imputa atitudinea de „ia sau /a5ă!”)

Unele din aceste publicații ezoterice par a fi lipsite de o problemă serioasă; ele cultivă, am impresia, subtilitatea de dragul subtilității. Liste semnificativ că ele vin din partea unei școli care a debutat prin a denunța filozofi* pentru subtilitatea sterilă a încercărilor ei de a rezolva pseudo-probleme.

CAPITOLUL 11—NOTELE 53-54

327

Aș vrea să închei această critică declarând concis că nu consider foarte justificată combaterea metafizicii în general și că dintr-o atare combatere a ei nu rezultă practic nici un folos. Problema delimitării științei de metafizică este necesar să fie rezolvată. Trebuie să recunoșc însă că multe din sistemele metafizice au dus la importante rezultate științifice. Menționez aici doar sistemul lui Democrit și pe cel al lui Schopenhauer, care este foarte asemănător celui al lui Freud. Iar unele sisteme metafizice, de exemplu cele ale lui Platon sau Malebranche sau Schopenhauer, reprezintă structuri de gîndire frumoase. Cred însă, în același timp, că trebuie să combatem acele sisteme metafizice care tind să ne fărmece și să ne amețească. Dar e clar că același lucru trebuie să-l facem chiar și cu sistemele ne-metafizice sau anti-metafizice, dacă manifestă această tendință periculoasă. Iar lucrul acesta nu-l putem realiza dintr-o trăsătură de condei. Ci trebuie să ne luăm osteneala de a analiza în detaliu respectivele sisteme; trebuie să arătăm că înțelegem ce vrea să spună autorul, dar că ceea ce el vrea să spună nu merită efortul de a fi înțeles. (Este caracteristic pentru toate aceste sisteme dogmatice și îndeosebi pentru cele ezoterice că admiratorii lor afirmă despre toți criticii că „nu înțeleg”; acești admiratori uită însă că înțelegerea duce în mod sigur la consens doar în cazul propozițiilor cu conținut banal. Ii toate celelalte cazuri e posibil să înțelegem și totuși să nu fim de acord.)

53 Cf. Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890, p. 147). El vorbește despre „rațiunea capabilă de intuiție intelectuală și care își rostește sentințele de pe tripodul oracolului” (de unde și termenul meu de „filozofie oraculară”); și continuă: „Aici își are originea acea metodă filozofică ce și-a făcut intrarea pe scenă imediat după Kant, metoda mistificării și consrîngerii oamenilor, metoda de a-i induce în eroare și a le arunca praf în ochi — metoda flecărelii. Într-o bună zi această epocă va fi numită de istoricii filozofiei *epoca imposturii*.” (Apoi urmează pasajul citat în text.) Privitor la atitudinea iraționalistă a lui „ia sau lasă”, cf. și textul corespunzător notelor 39-40 la capitolul 24.)

54 Teoria platoniciană a definiției (cf. nota 27 la capitolul 3 și nota 23 la capitolul 5), dezvoltată și sistematizată mai apoi de Aristotei, a avut ca principali oponenți pe 1) Antistene, 2) școala lui Isocrate, îndeosebi pe Teopomp.

1) Simplicius, care constituie una din sursele noastre cele mai bune în aceste chestiuni foarte nesigure, îl prezintă pe Antistene (*ad Arisl. Cat.*, pp. 66 b, 67 b) ca pe un oponenț al teoriei platoniciene a Formelor sau Ideilor, și în fapt al întregii doctrine a esențialismului și a intuiției intelectuale. „Pot să văd calul, o, Platon — se zice că ar fi spus Antistene — dar nu pot să-i văd caba-litatea.” (Un argument foarte asemănător este atribuit de o sursă mai tîrzie, *D. L.*, VI, 53, cinicului Diogene, și nu-i nici un motiv ca acesta din urmă să nu-l fi folosit și el.) Cred că putem avea încredere în Simplicius (care pare să fi avut acces la Teofrast), dat fiind că mărturia lui Aristotei însuși din *Metafizica* (îndeosebi în *Met.*, 1043 b 24) se potrivește cu acest antisențialism al lui Antistene.

Cele două pasaje din *Metafizica*, în care Aristotei menționează obiecția lui Antistene la teoria esențialistă a definițiilor, sînt ambele foarte interesante. În Primul din ele (**Afet**, 1024 b 32) aflăm că Antistene a formulat chestiunea discutată în nota 44-1) la acest capitol; adică a argumentat că nu se poate în nici

328

CAPITOLUL 11 — NOTA 54

CAPITOLUL 11 — NOTELE 55 - 56

329

un fel deosebi o definiție „adevărată” de una „falsă” (a lui „cățel”, de exemplu) astfel încît două definiții aparent contradictorii n-ar face decît să se refere la două esențe diferite, „cățel” și „cățel₂”; astfel, n-ar mai exista nici o contradicție și cu greu s-ar mai putea vorbi de propoziții false. Aristotel se rostește critic despre „simplicitatea teoriei lui Antistene, care credea că nici unui lucru nu i se poate adăuga, ca atribut, altceva decît propria sa noțiune, teorie din care reieșea că nu mai e posibilă nici o contradicție și că aproape orice propoziție e adevărată”. (Pasajul se obișnuia să fie interpretat ca și cum ar conține teoria pozitivă a lui Antistene, și nu critica sa la adresa doctrinei definiției. O atare interpretare însă nu ține cont de contextul lui Aristotel. Întreg pasajul discută despre posibilitatea definițiilor false, adică tocmai problema care, dată fiind inadecvarea teoriei intuiției intelectuale, dă naștere dificultăților descrise în nota 44-1). Iar din textul lui Aristotel se vede că pe el îl neliniștesc aceste dificultăți ca și atitudinea lui Antistene față de ele.) Cel de-al doilea pasaj (*Meu*, 1043 b 24) concordă și el cu critica definițiilor esențialiste dezvoltată în capitolul de față. Din el se vede că Antistene a atacat definițiile esențialiste pentru că sînt inutile și nu fac decît să substituie unei expresii scurte una lungă: și se mai vede că Antistene admitea cu multă pătrundere că deși este inutil să definim, este posibil să descriem sau să explicăm un lucru referindu-ne la asemănarea sa cu un lucru deja cunoscut, sau, dacă este compus, explicînd care-i sînt părțile. „Nedumerirea adeptilor lui Antistene și a celor care sînt la fel de lipsiți de cultură ca și el — scrie Aristotel — își găsește oarecum o explicație. Ei afirmă că nu se poate defini esența („ce este un lucru”), pentru că definiția nu e decît o perifrază, ci putem doar arăta de ce fel e lucrul în discuție. Astfel, de pildă, vom spune despre argint nu ce e el în sine însuși, ci vom zice că seamănă cu cositorul.”

Din această doctrină ar rezulta, adaugă Aristotel, că „singurul fel de substanță despre care există o definiție și o noțiune este substanța *compusă*, indiferent dacă ea e obiectul percepției sensibile sau numai al cugetării; dar elementele originare din care ea constă nu se pot defini...” (în continuare Aristotel deviază de la subiect, încercând să lege acest raționament cu doctrina sa că o formulă definitorie este *compusă* din două părți, genul și diferența, care se leagă între ele sau se *unesc* aidoma materiei și formei.)

M-am oprit aici asupra acestei chestiuni fiindcă se pare că dușmanii lui Antistene, de exemplu Aristotel (cf. *Topica*, I, 104 b 21), citează spusele lui într-un mod ce a creat impresia că ele nu reprezintă critica lui Antistene la adresa esențialismului, ci doctrina lui pozitivă. Impresia a devenit posibilă printr-o confuzie cu o altă doctrină susținută probabil de Antistene; am în vedere doctrina simplă că trebuie să vorbim fără ocolișuri, folosind fiecare termen cu câte o singură semnificație și că în felul acesta putem evita toate acele dificultăți pe care fără succes încearcă să le rezolve teoria definițiilor.

După cum am menționat mai înainte, toate acestea sînt foarte incerte, dat fiind că mărturiile de care dispunem sînt foarte sumare. Cred însă că Grote are probabil dreptate cînd caracterizează „această dispută dintre Antistene și Platon” drept „primul protest al nominalismului împotriva doctrinei unui realism extrem” (sau, în terminologia noastră, a unui esențialism extrem). Astfel, poziția lui Grote poate fi apărată față de atacul lui Field (*Plato and His Contemporaries*, p. 167) care socotește „total greșită” descrierea lui Antistene drept nominalist.

În sprijinul interpretării date de mine lui Antistene aș putea menționa că argumente foarte asemănătoare au fost folosite împotriva teoriei scolastice a definițiilor de către Descartes (cf. *The Philosophical Works*, traducere de Hol-dane și Ross, 1911, voi. I, p. 317) și, mai puțin clar, de către Locke (*Eseuri...*, cartea III, capitolul III, § 11, pînă la cap. IV, § 6; de asemenea, cap. X, § 4-11; vezi îndeosebi cap. IV, § 5). Însă atît Descartes cît și Locke au rămas esențialiști. Esențialismul însuși a fost atacat de Hobbes (cf. mai sus, nota 33) și de Berkeley, care ar putea fi caracterizat drept unul din primii care au susținut *nominalismul metodologic*, cu totul independent de nominalismul său ontologic; vezi și nota 7-2) la capitolul 25.

2) Dintre ceilalți critici ai teoriei platonician-aristotelice a definiției, îl voi menționa aici numai pe Teopomp (citad de Epictet, II, 17, 4-10; vezi Grote, *Plato*, I, 324). Consider, în opoziție cu punctul de vedere îndeobște acceptat, că probabil Socrate însuși nu ar fi privit cu ochi buni teoria definițiilor; ceea ce el pare să fi combătut era soluționarea doar verbală a problemelor etice; iar așa-zi-sele definiții încercate de el pentru termenii etici, avînd în vedere rezultatele lor negative, se prea poate să fi fost încercări de distrugere a unor prejudecăți verbaliste.

3) Vreau să adaug aici că, în pofida tuturor criticilor mele, sînt cu totul dispus să recunosc meritele lui Aristotel. El este întemeietorul logicii, și se poate spune că pînă la *Principia Mathematica* toată logica a fost o elaborare și generalizare a începuturilor aristotelice. (Mai recent a început, într-adevăr, o nouă epocă în logică, dar nu prin sistemele numite „nearistotelice” sau „polivalente”, ci prin distincția clară ce s-a operat între „limbaj obiect” și „metalimbaj”.) Aristotel are în plus marele merit de a fi încercat să modereze idealismul, promovînd punctul de vedere al simțului comun, care insistă că numai lucrurile individuale sînt „leale” (iar „formele” și „materia” lor sînt doar aspecte sau abstracții). *Cu toate acestea, tocmai pe seama acestei abordări trebuie pus faptul că Aristotel nici măcar nu încearcă să rezolve problema platoniciană a universalelor (vezi notele ÎS* și 20 la capitolul 3 și textul respectiv), adică problema de a explica de ce anumite lucruri se aseamănă între ele iar altele nu. Căci de ce n-ar exista în lucruri tot atîtea esențe aristotelice diferite, cîte lucruri există?*

55 Influența platonismului îndeosebi asupra Evangheliei Sf. Ioan este clară; această influență este mai puțin sesizabilă în Evangheliile anterioare, deși nu susțin că este absentă. Totuși Evangheliile manifestă o tendință vădit antiintelectualistă și antifilozofantă. Ele evită să recurgă la speculația filozofică și sînt în mod hotărît împotriva erudiției și a dialecticii, cea a „cărturarilor”, bunoară; or, erudiție însemna în acea perioadă interpretarea scripturilor într-un sens dialectic și filozofic, îndeosebi în sensul neo-platonicienilor.

56 Problema naționalismului și a înlocuirii provincialului tribalism iudaic prin internaționalism joacă un rol dintre cele mai importante în istoria timpurie a creștinismului; ecurile acestei lupte se găsesc în *Faptele apostolilor* (îndeosebi 10, 15 și urm.; 11, 1-18, vezi și *Matei*, 3, 9 și polemica împotriva tabuurilor alimentare tribale în *Faptele apostolilor* 10, 10-15). Este interesant că această problemă apare la un loc cu problema socială a bogăției și sărăciei și cu cea a sclaviei; vezi *Galateni* 3, 28; și în special *Faptele apostolilor*, 5, 1-11, unde păstrarea proprietății private este descrisă ca un păcat de moarte.

330

CAPITOLUL 11 — NOTELE 57 - 60

Perpetuarea în ghetourile din Europa de Est, pînă în 1914 și chiar după aceea, a unor forme neschimbate și fosilizate ale tribalismului iudaic reprezintă un fenomen foarte interesant. (De comparat cu modul în care triburile scoțiene încercau să rămînă atașate vieții lor tribale.)

57 Citatul e din Toynbee, *A Study of History*, voi. VI, p. 202; pasajul se ocupă de motivul persecutării creștinismului de către cîrmuitorii romani, care de obicei erau foarte toleranți în chestiuni de religie. „Elementul din creștinism — scrie Toynbee — care era intolerabil pentru cîrmuirea imperială era refuzul creștinilor de a accepta pretenția cîrmuirii la dreptul de a-și sili supușii să acționeze contrar conștiinței lor... Departe de a fi stăvilit răspîndirea creștinismului, martirajele s-au dovedit cei mai eficace factori de convertire...”

58 Despre anti-biserica neo-platonice a lui Iulian cu ierarhia ei platonizantă și cu lupta ei împotriva „ateilor”, adică a creștinismului, cf. de exemplu Toynbee, *op. cit.*, V, pp. 565 și 584; aș cita aici un pasaj din J. Geffken (reprodus de Toynbee, *loc. cit.*): „La Iamblichos” (filozof și mistic păgîn, fondatorul școlii siriene a neoplatonicienilor, a trăit în jurul anului 300)

„experiența religioasă individuală... este eliminată. Locul ei este luat de o biserică mistică cu taine, de o precizie scrupuloasă în practicarea formelor de cult, de un ritual înrudit îndeaproape cu magia și de un cler... Ideile lui Iulian despre înalta menire preoțească reproduc... întocmai punctul de vedere al lui Iamblichos, al cărui zel pentru preoți, pentru detaliile și formele serviciului divin și pentru o doctrină ortodoxă sistematică au pregătit terenul pentru edificarea unei biserici păgîne.” Putem recunoaște în aceste principii ale platonismului sirian și ale lui Iulian dezvoltarea tendinței genuin platoniciene (și pesemne și iudaice tîrzii; cf. nota 56 la acest capitol) de a se opune religiei revoluționare a conștiinței individuale și a iubirii de oameni prin blocarea oricărei schimbări și prin introducerea unei doctrine rigide a cărei puritate este păstrată de o castă de sacerdoți filozofi și prin tabuuri rigide. (Cf. textul la notele 14 și 18-23 la capitolul 7; și capitolul 8, îndeosebi textul la nota 34.) Cînd Iusti-nian trece la persecutarea necreștinilor și a ereticilor și suprimă filozofia în 529, situația se inversează: acum creștinismul este cel ce adoptă metode totalitare și controlul conștiinței prin mijloace violente. Încep veacurile de întuneric.

59 Pentru avertismentul lui Toynbee ca afirmarea creștinismului să nu fie interpretată în sensul sfatului lui Pareto (despre care vezi notele 65 la capitolul 10 și 1 la capitolul 13), vezi, de exemplu, *A Study of History*, V, 709.

60 Pentru doctrina cinică a lui Critias, Platon și Aristotel că religia este opiu pentru popor, cf. notele 5-18 (îndeosebi 15 și 18) la capitolul 8. (Vezi și Aristotel, *Topica*, I, 2, 101 a 30 și urm.) Pentru exemple de mai târziu (Polibiu și Stra-bon) vezi, de exemplu, Toynbee, *op. cit.*, V, 646 și urm., 561. Toynbee citează din Polibiu (*Historiae*, VI, 56): „Lucrul în care constituția romană este în modul cel mai evident superioară celorlalte îl constituie, după părerea mea, modul în care tratează religia... Romanii au izbutit să facă... din superstiție... principalul liant al ordinii lor sociale” etc. Și din Strabon: „Gloata... nu poate fi determinată să asculte glasul rațiunii filozofice... Cu acest soi de oameni nu poți s-o scoți la capăt fără ajutorul superstiției” etc. Având în vedere acest lung șir de filozofi platonizanți care susțin că religia este „opiu pentru popor”, nu văd în ce fel atribuirea unor motive uri similare lui Constantin poate fi calificată drept *anacronică*.

Am putea menționa că cel căruia Toynbee îi impută, prin implicație, lipsa simțului istoric este un oponent redutabil: Lordul Acton. Pentru că acesta scrie

CAPITOLUL 11—NOTA 61

331

următoarele (cf. cartea sa *History of Freedom*, 1909, pp. 30 și urm., sublinierea mea) despre atitudinea lui Constantin față de creștini: „Adoptând credința lor, Constantin n-a urmărit nici să abandoneze linia politică a predecesorilor săi, nici să renunțe la fascinațiile autorității arbitrare, ci să-și consolideze tronul cu ajutorul unei religii ce uimise lumea prin puterea ei de rezistență...”

61 Admir ca toată lumea catedralele medievale și sînt dispus să recunosc fără nici o rezervă măreția și unicitatea artei medievale. Cred însă că estetismul nu trebuie folosit niciodată ca argument împotriva umanitarismului.

Elogierea Evului Mediu începe, după cît se pare, o dată cu mișcarea romantică din Germania, pentru a deveni o modă o dată cu renașterea acestei mișcări romantice, la care din nefericire asistăm în prezent. Este, firește, o mișcare anti-raționalistă; vom discuta despre ea, dintr-un alt punct de vedere, în capitolul 24. Cele două atitudini față de Evul Mediu — raționalismul și antiraționalismul — corespund la două *interpretări* diferite ale „istoriei” (cf. capitolul 25). 1) Interpretarea raționalistă a istoriei privește cu speranță acele perioade în care omul a încercat să se raporteze în chip rațional la lucrurile omenești. Ea vede în Marea Generație (îndeosebi în Socrate), în creștinismul timpuriu (de pînă la Constantin), în Renaștere și în epoca Luminilor, ca și în știința modernă, părți ale unei mișcări adesea întrerupte, eforturile oamenilor de a se elibera, de a dărîma temnița societății închise și de a forma o societate deschisă. Ea este conștientă că această mișcare nu reprezintă o „lege a progresului” sau altceva de acest gen, ci depinde numai de noi înșine, astfel încît dispare inevitabil atunci cînd nu o apărăm împotriva adversarilor ei ca și împotriva lenei și indolenței. Această interpretare vede în intervalele dintre perioadele menționate epoci de întuneric, cu autoritățile lor platonizante, cu ierarhiile lor sacerdotale și cu ordinele de cavaleri tribaliste. O formulare clasică a acestei interpretări a fost dată de Lordul Acton (*op. cit.*, p. 1; sublinierea îmi aparține): „Libertatea — scrie el — a fost, imediat după religie, mobilul unor fapte bune și pretextul obișnuit pentru crime, de cînd a fost aruncată sămînța ei la Atena, acum două mii cinci sute șazeci de ani... în fiecare epocă progresul ei a fost stîmjenit de dușmanii ei firești, de ignoranță și superstiție, de pofta de cuceriri și de ispită comodității, de apetitul de putere al celui puternic și de apetitul alimei tar al săracului. În decursul unor lungi intervale acest progres a fost blocat cu totul... Nici un obstacol n-a fost atît de constant sau atît de greu de surmontat ca incertitudinea și confuzia privind natura adevăratei libertăți. *Dacă e adevărat că anumite interese ostile au adus mari daune, apoi ideile greșite au dăunat și mai mult.*”

E straniu să constăți cît de puternic este sentimentul de întunecime ce domină epocile de întuneric. Știința și filozofia acestor epoci sînt obsedate amîndouă de sentimentul că *adevărul a fost odată cunoscut, iar apoi pierdut*. Acest sentiment inspiră deopotrivă credința în secretul pietrei filozofale a anticilor și în străvechea înțelepciune a astrologiei, ca și credința că o idee nu poate să aibă nici o valoare dacă este nouă și că orice idee are nevoie de pedestalul unei autorități din vechime (Aristotel și Biblia). Oamenii care simțeau că cheia secretă a înțelepciunii fusese pierdută în trecut aveau, totuși, dreptate. Pentru că această cheie este credința în rațiune și în libertate. Este competiția liberă a gîndirii, care nu poate exista în lipsa libertății de gîndire.

332

CAPITOLUL 11 — NOTA 62

2) Cealaltă interpretare concordă cu concepția lui Toynbee în a vedea în raționalismul grec, ca și în cel modern (începînd de la Renaștere), o *deviere* de la calea credinței. „în viziunea mea, spune Toynbee (*A Study of History*, voi. V, pp. 6 și urm., notă; sublinierea îmi aparține), elementul comun al raționalismului detectabil în civilizația elenă și în cea occidentală nu este atît de distinctiv încît să delimiteze aceste două societăți de toate celelalte reprezentante ale speciei umane... Dacă privim elementul creștin din civilizația noastră occidentală ca fiind esența ei, atunci revenirea noastră la elenism ar putea fi considerată nu ca o realizare a potențialităților creștinismului occidental, ci ca o *deviere de la drumul drept al evoluției occidentale* — de fapt, un pas greșit din care acum am putea sau n-am putea să ne mai revenim.”

În contrast cu Toynbee, nu mă îndoiesc nici o clipă că am putea „să ne revenim” din acest pas și să ne întoarcem în temniță, la opresiunile, superstiția și epidemiile Evului Mediu. Cred însă că e mult mai bine să n-o facem. Și susțin că noi înșine vom hotărî, prin decizie liberă, ce anume urmează să facem; nu va hotărî nici esențialismul istoricist, nici, după cum crede Toynbee (vezi și nota 49-2) la acest capitol, aflarea „caracterului esențial al civilizației occidentale”. (Pasajele citate aici din Toynbee sînt părți din răspunsul lui la o scrisoare a dr. E. Bevan; iar scrisoarea lui Bevan, mai precis prima din cele două scrisori citate de Toynbee, mi se pare că expune cît se poate de clar ceea ce eu numesc interpretarea raționalistă.)

62 Vezi H. Zinsser, *Rats, Lice, and History* (1937), pp. 80 și 83; sublinierea îmi aparține.

Privitor la remarcă mea din text, la sfîrșitul acestui capitol, că știința și morala lui Democrit sînt vii încă și astăzi, pot menționa că există o legătură istorică directă de la Democrit și Epicur, via Lucrețiu, nu numai la Gassendi, ci, fără îndoială, și la Locke. „Atomii și vidul” este formula caracteristică a cărei prezență dezvăluie întotdeauna influența acestei tradiții; și, de regulă, filozofia naturală a „atomilor și vidului” se îngemănează cu filozofia morală a unui hedonism sau utilitarism altruist. Cît privește hedonismul și utilitarismul, cred că este într-adevăr necesar ca principiul lor: *maximizează plăcerea*, să fie înlocuit cu unul ce este probabil mai consonant cu concepțiile originare ale lui Democrit și Epicur, mai modest și mult mai presant. Am în vedere regula: *minimizează suferința*. Cred (cf. capitolele 9, 24 și 25) că este nu doar imposibil, ci și foarte periculos să se încerce maximizarea plăcerii sau a fericirii oamenilor, pentru că o asemenea încercare duce inevitabil la totalitarism. Sînt însă convins că majoritatea discipolilor lui Democrit (mergînd inclusiv pînă la Bertrand Russell, care este încă interesat de atomi, geometrie și hedonism) n-ar avea mult de obiectat la sugerata reformulare a principiului plăcerii, propus de ei, cu condiția de a fi luată în înțelesul pe care i l-am dat, și nu drept un criteriu etic.

Note la capitolul 12

Notă generală la acest capitol. Ori de câte ori este posibil, fac în aceste note trimiteri la *Selections*, adică la *Hegel: Selections*, sub îngrijirea lui J. Loewen-berg, 1929 (în colecția *The Modern Student's Library of Philosophy*). Această excelentă și ușor accesibilă selecție cuprinde un mare număr de pasaje dintre

CAPITOLUL 12 — NOTELE 1-8 333

cele mai caracteristice din Hegel, astfel că am putut în multe cazuri să aleg citatele din ea. Citatele din *Selections* vor fi însă însoțite de referințe la ediții ale textelor originale. Oriunde a fost posibil am făcut trimiteri la „VV'VV”, adică la Hegel, *Sämtliche Werke*, editate de H. Glockner, Stuttgart (începând din 1927). O versiune importantă a *Enciclopediei* însă, care nu a fost inclusă în „WW” este citată sub forma „JEncycl. 1870”, adică G. W. F. Hegel, *Encyclopädie*, editată de K. Rosenkranz, Berlin, 1870. Pasajele din *Filozofia dreptului* sînt citate prin numerele de paragrafe, litera L indicînd că pasajul face parte din notele de curs adăugate de Gans în ediția sa din 1833. Nu am preluat în toate cazurile ad-lit-teram versiunile traducătorilor.*

1 în Disertația sa inaugurală, *De Orbitis Planetarum*, 1801. (Asteroidul Ceres a fost descoperit la 1 ianuarie 1801.)

2 Democrit, fragm., 118 (D²); cf. textul de la nota 29 la capitolul 10.

3 Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890), p. 147; cf. nota 53 la capitolul 11.

4 Toată *Filozofia naturii* este plină de astfel de definiții. Iată, de exemplu, definiția dată de Hegel căldurii: „Căldura este refacerea de sine a materiei în starea ei amorfă, lichiditatea ei este triumful omogenității ei abstracte asupra felului ei specific de a fi determinată; continuitatea ei abstractă, de pură ființare de sine, ca negare a negației, este aici pusă ca activitate.”

Analog sună și definiția hegeliană a electricității.

Pentru citatul următor, vezi Hegel, *Briefe*, I, 373, citată de Wallace în *The Logic of Hegel* (p. XIV în traducere, sublinierea îmi aparține).

5 Cf. Falkenberg, *Istoria filozofiei moderne* (a 6-a ediție germană, 1908, p. 612).

6 Mă gîndesc la diferitele filozofii ale „revoluției” sau „progresului” sau „emergenței”, cum sînt cele ale lui H. Bergson, S. Alexander, Field-Marshall Smuts sau A. N. Whitehead.

7 Pasajul este citat și analizat mai jos, în nota 43-2).

8 Pentru cele opt citate din această secțiune, cf. *Selections*, p. 389 (= WW, VI, 71), 447, 443, 446 (trei citate); 388 (două citate) (= WW, XI, 70). Pasajele sînt din *Filozofia dreptului*, (§ 272 L, 258 L, 270 L); primul și ultimul sînt din *Filozofia istoriei*.

Pentru holismul lui Hegel și pentru teoria sa organică despre stat, vezi de exemplu referirea sa la Menenius Agrippa (*Liviu*, II, 32; pentru critică, vezi nota 7 la capitolul 10) din *Filozofia dreptului*, § 269 L; și formularea hegeliană clasică a opoziției dintre putere ca un corp organizat și neputincioasa „grămadă sau agregat de unități atomice” la sfîrșitul § 290 L (cf. și nota 70 la acest capitol).

* în cazul scrierilor lui Hegel traduse în limba română am căutat — fără a izbuti, însă, în toate cazurile — să identificăm în versiunea românească pasajul citat; întrucît, pe de altă parte, am constatat uneori deosebiri semnificative între versiunea engleză din Popper și cea românească, a trebuit să operăm anumite ajustări ale acestora din urmă. N-am considerat necesară indicarea paginilor din traducerile românești. Acolo unde n-am izbutit să identificăm pasajul în traducerea românească sau unde o atare traducere nu există, am tradus citatele din Hegel după versiunea engleză din cartea lui Popper. (N. t.)

334

CAPITOLUL 12 —NOTELE 9-11

CAPITOLUL 12 —NOTELE 12-19

335

Alte două puncte importante în care Hegel preia doctrina politică a lui Platon sînt: 1) Teoria despre Unu, Puțini și Mulți; vezi, de exemplu, *op. cit.*, § 273: Monarhul este o persoană; cei puțini intră în scenă o dată cu puterea executivă; iar cei mulți... cu puterea legislativă; de asemenea, referirea la „cei mulți” din § 301 etc. 2) Teoria opoziției dintre cunoaștere și opinie (cf. mai jos, discuția despre *op. cit.*, § 270 privind libertatea gîndirii, în textul dintre notele 37 și 38), pe care Hegel o folosește pentru a caracteriza opinia drept „opinia celor mulți” sau chiar drept „capriciul celor mulți”, cf. *op. cit.*, § 316 și urm. și nota 78 de mai jos.

Pentru critica interesantă a lui Hegel la adresa lui Platon și pentru tumura și mai interesantă pe care o dă propriei sale critici, cf. nota 43—2) la acest capitol.

9 Pentru aceste remarci, cf. îndeosebi capitolul 25.

10 Cf. *Selections*, XII (J. Loewenberg în Introducerea la *Selections*).

11 Mă gîndesc nu numai la predecesorii săi filozofici imediați (Fichte, Schlegel, Schelling și îndeosebi Schleiermacher) sau la sursele sale antice (Heraclit, Platon, Aristotel), ci mai ales la Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Herder, Burke (cf. secțiunea IV a acestui capitol) și la poetul Schiller. Îndatorarea lui Hegel față de Rousseau, Montesquieu (cf. *Spiritul legilor*, XIX, 4 și urm.) și Herder, pentru ideea sa de *Spirit al națiunii*, este evidentă. Raporturile sale cu Spinoza au un caracter diferit. El adoptă, mai bine zis adaptează, două idei importante ale deterministului Spinoza. Prima este că nu există libertate decît în recunoașterea rațională a necesității tuturor lucrurilor și în puterea pe care rațiunea, prin această recunoaștere, poate s-o exercite asupra pasiunilor. Hegel dă acestei idei înțelesul de identificare a rațiunii (sau „spiritului”) cu libertatea și înțelesul doctrinei sale că libertatea este adevărul necesității (*Selections*, 213, *Encycl.*, 1870, p. 154). Cea de a doua idee este straniu pozitivism moral al lui Spinoza, doctrina sa că puterea este totuna cu dreptul, idee născocită de el spre a o folosi în lupta împotriva a ceea ce el numea tiranie, adică încercarea de a exercita puterea dincolo de limitele propriei puteri reale. Avînd ca principală preocupare libertatea gîndirii, el susținea că este imposibil ca un guvernant să impună oamenilor ce să gîndească (pentru că gîndurile sînt libere), iar încercarea de a realiza imposibilul este tiranică. Pe această doctrină își întemeia el sprijinirea puterii statului secular (care, spera el cu naivitate, n-avea să restrîngă libertatea gîndirii) față de biserică. Hegel a sprijinit și el statul împotriva bisericii și a subscris de formă la revendicarea libertății de gîndire, căreia i-a înțeles marea însemnătate politică (cf. prefața la *Filoz. dreptului*); totodată însă el a pervertit această idee, pretinzînd că statul trebuie să decidă ce este adevărat și ce este fals și că poate să suprimă ceea ce consideră a fi fals (vezi mai jos discuția despre *Filoz. dreptului*, § 270, în textul dintre notele 37 și 38). De la Schiller, Hegel a preluat (și a făcut-o, în treacăt fie spus, fără să mărturisească sau măcar să indice că citează) faimosul său dicton „Istoria lumii este tribunalul lumii”. Dar acest dicton (enunțat la sfîrșitul § 360 al *Filoz. dreptului*; cf. textul de la nota 26) implică mult din filozofia politică istoricistă a lui Hegel;

nu numai cultul succesului și deci al puterii, ci și pozitivismul său moral specific și teoria sa că istoria este pătrunsă de raționalitate.

Problema dacă Hegel a fost sau nu influențat de Vico rămâne încă deschisă. (Traducerea în germană a *Noii științe*, făcută de Weber, a fost publicată în 1822.)

12 Schopenhauer a fost un admirator înflăcărat nu numai al lui Platon, ci și al lui Heraclit. El socotea că prostimea se ghiftuiește întocmai ca vitele; adoptase ca deviză a sa dictonul lui Bias „Toți oamenii sînt răi”; și credea că cea mai bună ocîrmuire ar fi cea a unei aristocrații platoniciene. În același timp detesta naționalismul, îndeosebi cel german. Era un cosmopolit. Manifestările sale destul de respingătoare de frică și de ură față de revoluționarii de la 1848 s-ar putea explica în parte prin teama că sub „domnia gloatei” ar putea să-și piardă independența, iar în parte prin ura sa față de ideologia naționalistă a mișcării.

13 Cu privire la sugerarea de către Schopenhauer a acestui motto (luat din *Cymbeline*, actul V, se. 4) vezi cartea sa *Voința în natură* (ed. a 4-a, 1878), p. 7. Următoarele două citate sînt din *Scrierile* sale (ed. a 2-a, 1888), voi. V, 103 și urm., și voi. II, pp. XVII și urm. (adică Prefața la ediția a doua a lucrării *Lumea ca voință și reprezentare*; sublinierile îmi aparțin). Cred că oricine l-a citit pe Schopenhauer nu se poate să nu fi fost impresionat de sinceritatea sa și de pasiunea sa pentru adevăr. Cf. și aprecierea lui Kierkegaard, citată în textul de la notele 19/20 la capitolul 25.

14 Prima publicație a lui Schwegler (1839) a fost un eseu în memoria lui Hegel. Citatul este din a sa *Istorie a filozofiei*, trad. de H. Stirling, ed. a 7-a, p. 322.

15 „Cititorilor englezi, Hegel le-a fost prezentat pentru prima dată în viguroasă expunere a principiilor sale de către dr. Hutchinson Stirling”, scrie E. Caird (*Hegel*, 1883, Prefață, p. VI); de unde se poate vedea că Stirling a fost luat foarte în serios. Următorul citat este din *Comentariile (Annotations)* lui Stirling la *Istoria...* lui Schwegler, p. 429. Să menționez și faptul că motto-ul prezentului capitol este luat de la p. 441 a aceleiași lucrări.

16 Stirling scrie (*op. cit.*, 441): „Pentru Hegel lucrul de căpetenie era, în cele din urmă, calitatea de bun cetățean, iar cine posedă deja această calitate nu mai avea nevoie, după părerea lui Hegel, de filozofie. Astfel, unui anume M. Duboc, care îi scrisese despre dificultățile pe care le are în înțelegerea sistemului său, Hegel îi răspunde că, fiind un bun șef de firmă și cap de familie, înzestrat cu o credință neclintită, înseamnă că se afla într-o situație destul de bună, putînd să considere orice îndeletnicire în plus, bunăoară filozofia, ca nefiind decît... un lux intelectual.” Așadar, conchide Stirling, *Hegel nu era interesat să clarifice o dificultate sau alta din sistemul său; ci doar să convertească cetățenii „răi” în cetățeni „buni”*.

17 Următorul citat este din Stirling, *op. cit.*, 444 și urm. După ultima frază citată în text, Stirling continuă: „Am cîștigat mult de la Hegel! și voi mărturisii totdeauna cu recunoștință acest lucru, dar poziția mea față de el a fost pur și simplu cea a omului dornic să aducă un serviciu publicului făcînd inteligibil neinteligibilul.” Și încheie alineatul spunînd: „Scopul meu general... îl consider a fi identic cu cel al lui Hegel..., anume acela de filozof creștin.”

18 Cf. de exemplu, *A Textbook of Marxist Philosophy*.

19 Preiau acest pasaj din extrem de interesantul studiu, *Naționalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815* de E. N. Anderson (1939), p. 270. Anderson, în analiza sa, are o atitudine critică față de naționalism, în care recunoaște clar un element nevrotic și isteric (cf., de exemplu, pp. 6 și urm.).

336

CAPITOLUL 12 —NOTELE 20-26

CAPITOLUL 12 —NOTELE 27-32

337

Totuși nu pot să fiu în întregime de acord cu atitudinea sa. Mînat, cred, de dorința de obiectivitate a istoricului, el ia, am impresia, prea în serios mișcarea naționalistă. În particular, nu pot fi de acord cu el cînd condamnă lipsa de înțelegere a regelui Friedrich Wilhelm pentru mișcarea naționalistă. „Lui Friedrich Wilhelm îi lipsea capacitatea de a prețui ceea ce este mareț — scria Anderson la p. 271 — fie în sfera idealului sau în cea a acțiunii. Calea spre naționalism pe care literatura și filozofia germană în curs de afirmare o deschiseseră cu atîta strălucire pentru alții, lui i-a rămas închisă.” Fapt e totuși că cea mai bună literatură și filozofie germane erau antinaționaliste; Kant și Schopenhauer au fost ambii antinaționalisti, și pînă și Goethe s-a ferit de naționalism; și este lipsit de teme să pretinzi cuiva, în special unui om simplu, candid, conservator, cum era regele, să se înflăcăreze după flecările lui Fichte. Mulți vor fi perfect de acord cu aprecierea făcută de rege atunci cînd vorbea (*loc. cit.*) de „popularele mîzgăleli excentrice”. Poziția conservatoare a regelui era, sînt de acord, reprobabilă, dar nutresc cel mai mare respect pentru simplitatea lui și pentru rezistența pe care a opus-o față de valul isteriei naționaliste.

20 Cf. *Selections* (J. Loewenberg în Introducerea la *Selections*).

21 Cf. nota 19 la capitolul 5 și nota 18 la capitolul 11, ca și textul respectiv.

22 Pentru acest citat vezi *Selections*, 103 (= VV'VV, III, 116); pentru cel următor vezi *Selections*, 130 (= G. W. F. Hegel, VV'erire, Berlin și Leipzig 1832-1887, voi. VI, 2241. Pentru ultimul citat din acest alineat, vezi *Selections*, 131 (= VV'erAe, 1832-1887, voi. VI, 224-5).

23 Cf. *Selections*, 103 (= VW, III, 103).

24 Cf. *Selections*, 128 (= XVW, III, 141).

25 Fac aluzie la Bergson, în special la cartea sa *Evoluția creatoare*. (Trad. engleză de A. Mitchell, 1913.) Se pare că factura hegeliană a acestei lucrări nu este îndeajuns recunoscută; și într-adevăr, expunerea lucidă și argumentată a gîndirii sale de către Bergson îngreunează sesizarea masivei dependențe a filozofiei sale de Hegel. Dacă însă ne gîndim, de exemplu, la afirmația lui Bergson că *esența este schimbare* sau cînd citim pasaje cum este următorul (cf. *op. cit.*, 275 și 278), nu ne mai putem îndoi de această dependență.

„Esențial este de asemenea progresul spre reflecție”, scrie Bergson. „Dacă analiza noastră este corectă, conștiința sau, mai degrabă, supraconștiința este cea care se află la originea vieții... Conștiința corespunde tocmai puterii de alegere a ființei vii; ea este coextensivă cu marja acțiunii posibile ce înconjoară acțiunea reală; *conștiința este sinonimă cu invenția și cu libertatea*” (sublinierile îmi aparțin). Identificarea conștiinței (sau spiritului) cu libertatea constituie versiunea hegeliană a spinozismului. Paralelismul merge pînă într-acolo încît la Hegel se pot găsi teorii pe care mă simt ispitit să le caracterizez drept „incon-fundabil” bergsoniene; de exemplu, „Esența însăși a spiritului este activitatea; prin ea se realizează potențialitatea lui; el face din sine propria sa faptă, propria sa lucrare...” (*Selections*, 435 = VV'W, XI, 113.)

26 Cf. notele 21-24 la capitolul 11 și textul respectiv. Un alt pasaj caracteristic este următorul (cf. *Selections*, 409 = VVVV, XI, 89): „Principiul dezvoltării implică de asemenea existența unui germene latent al ființei — o capacitate sau

potențialitate ce tinde să se realizeze." Pentru citatul dat mai departe în acest alineat, cf. *Selections*, 468 (adică *Filozofia dreptului*, § 340; vezi și mai sus, nota 11).

27 Dacă ne gândim, pe de altă parte, că până și un hegelianism de mîna a doua, adică un fichteanism sau aristotelism de mîna a treia sau a patra, au fost deseori aclamate zgomotos drept realizări originale, este pesemne întrucîtva excesiv să spunem despre Hegel că n-a fost original. (Dar cf. nota 11.)

28 Cf. Kant, *Critica rațiunii pure*, finalul secțiunii 5; pentru motto-ul Introducerii mele vezi scrisoarea lui Kant către Mendelssohn din 8 aprilie 1766.

29 Cf. nota 53 la capitolul 11 și textul.

30 Este, pesemne, rezonabil să admitem că ceea ce în mod obișnuit se cheamă „spiritul limbii” este în foarte mare măsură standardul tradițional de claritate introdus de marii scriitori ai respectivei limbi. Există, într-o limbă, și anumite alte standarde tradiționale, ca de exemplu standarde de simplitate, de ornamentație, de concizie etc; standardul de claritate este însă, pesemne, cel mai important dintre ele; el este o moștenire culturală ce se cuvine păstrată cu grijă. Limba este una din cele mai importante instituții ale vieții sociale, iar claritatea ei este o condiție a funcționării ei ca mijloc de comunicare rațională. Folosirea ei pentru comunicarea emoțiilor este mult mai puțin importantă, fiindcă multe emoții le putem comunica și fără a rosti nici un cuvînt.

* Poate că merită spus că Hegel, care învățase de la Burke cîte ceva despre dezvoltarea istorică a tradițiilor, a contribuit în realitate mult la distrugerea tradiției intelectuale pe care o întemeiasă Kant, atît prin doctrina sa privind „viclenia rațiunii” ce se dezvoltă în pasiune (vezi notele 82, 84 și textul) cît și prin modul său de a argumenta. Și nu numai atît. Prin relativismul său istoric — prin teoria sa că adevărul e relativ, dependent de spiritul epocii — el a contribuit la distrugerea tradiției căutării adevărului și a respectării acestuia. Vezi și secțiunea IV a acestui capitol și articolul meu *Spre o teorie rațională a tradiției* (în *The Rationalist Annual*, 1949); retipărit în volumul meu *Conjectures and Refutations*).

31 Încercările de respingere a Dialecticii lui Kant (a doctrinei kantiene a Antinomiilor) par a fi foarte rare. O critică serioasă, care încearcă să clarifice și să reformuleze argumentele lui Kant, se găsește în cartea lui Schopenhauer *Lumea ca voință și reprezentare* și în cartea lui J. F. Fries *O critici nouă sau antropologică a rațiunii*, ediția a 2-a germană, 1828, pp. XXIV și urm. în ce mă privește, am încercat să-l interpretez pe Kant în sensul că simpla speculație nu poate să stabilească nimic acolo unde experiența nu poate ajuta la eliminarea teoriilor false. (Cf. *Mind*, 49, 1940, p. 416; de asemenea, *Conjectures and Refutations*, pp. 326 și urm. în același volum al revistei *Mind*, pp. 204 și urm., se găsește o critică atentă și interesantă a argumentului kantian făcută de M. Fried.) Pentru o încercare de a descrie înțelesul teoriei dialectice hegeliene a rațiunii, ca și al interpretării colectiviste pe care el o dă acesteia (numind-o „spirit obiectiv”), vezi analiza aspectului social sau interpersonal al metodei științifice în capitolul 23 și interpretarea corespunzătoare a „rațiunii” din capitolul 24.

32 Am oferit o justificare detaliată a acestei afirmații în *What is Dialectic?*! (*Mind*, 49, pp. 403 și urm.; vezi îndeosebi ultima frază de la p. 410; de ase-

338

CAPITOLUL 12 —NOTELE 33-36

menea, *Conjectures and Refutations*, p. 321.) A se vedea și o altă însemnare a mea, cu titlul *Are Contradictions Embracing?*

*Aceasta a fost ulterior publicată în *Mind*, 52, 1943, pp. 47 și urm. După ce am scris această însemnare, am primit cartea lui Carnap *Introduction to Semantics*, 1942, în care autorul folosește cuvîntul „comprehensive”, ce pare preferabil lui „embracing”. Vezi îndeosebi § 30 al cărții lui Carnap.*

în *What is Dialectic?* tratez despre un număr de probleme care în cartea de față sînt atinse doar în treacăt; îndeosebi tranziția de la Kant la Hegel, dialectica lui Hegel și filozofia hegeliană a identității. Deși am reluat aici cîteva enunțuri din acest studiu, cele două prezentări ale problemelor menționate sînt în principal complementare. Cf. și notele care urmează, pînă la nota 36 inclusiv.

33 Cf. *Selections*, XXVIII (citată în germană; pentru fragmente cu conținut similar vezi *WW*, IV, 618 și *Werke* 1832-1887, voi. VI, 520). Pentru ideea de *dogmatism potențat* menționată în acest alineat, cf. *What is Dialectic?*, p. 417 și *Conjectures and Refutations*, p. 327; vezi și nota 51 la capitolul 11.

34 Cf. *What is Dialectic?*, în special de la p. 414, unde începe discuția problemei „Cum poate spiritul nostru să cuprindă lumea?”, pînă la p. 420 (*Conjectures and Refutations*, pp. 325-330).

35 „Orice real este o idee”, spune Hegel. Cf. *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116); iar din perfecțiunea Ideii decurge pozitivismul moral. Vezi și *Selections*, 388 (= *WW*, XI, 70), adică ultimul pasaj citat în textul la nota 8; a se vedea și § 6 din *Enciclopedia*, ca și Prefața și § 270 L din *Filozofia dreptului*. E aproape de prisos să adaug că expresia „Marele dictator” din alineatul precedent este o aluzie la filmul hi Chaplin.

36 Cf. *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116). Vezi și *Selections*, 128, § 107 (= *WW*, III, 142).

în filozofia hegeliană a identității se simte, firește, influența teoriei mistice a cunoașterii a lui Aristotel — a doctrinei unității dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. (Cf. notele 33 la capitolul 11, 59-70 la capitolul 10, notele 4, 6, 29-32 și 58 la capitolul 24.)

La remarcile mele din text privitoare la filozofia identității a lui Hegel se poate adăuga că acesta credea, împreună cu majoritatea filozofilor din vremea sa, că logica este teoria gîndirii sau a procesului de raționare. (Vezi *What is Dialectic?*, p. 418.) Aceasta, împreună cu filozofia identității, are drept consecință considerarea logicii drept teorie a gîndirii sau a rațiunii sau a Ideilor ori noțiunilor, sau a Realului. Adăugînd și premisa că gîndirea se dezvoltă dialectic, Hegel poate să deducă teza că rațiunea, Ideile sau noțiunile și Realul se dezvoltă toate dialectic; și să obțină identitățile *Logică = Dialectică* și *Logică = Teoria realității*. Această din urmă doctrină este cunoscută drept *panlogism* hegelian.

Pe de altă parte, Hegel poate să derive din aceste premise că noțiunile se dezvoltă dialectic, adică sînt capabile de un fel de auto-creație și auto-dezvoltare din nimic. (Hegel începe această dezvoltare cu Ideea de Ființă, ce presupune opusul său, adică Nimicul, și creează Devenirea ca tranziție de la Nimic la Ființă.) Două sînt motivele acestei încercări de a dezvolta noțiuni din nimic. Unul este ideea greșită că filozofia trebuie să pornească fără nici un fel de presupuziții. (Idee reafirmată recent de Husserl; ea este discutată în capitolul 24; cf. nota 8 la acel capitol și textul respectiv.) Aceasta îl face pe Hegel să por-

CAPITOLUL 12 —NOTELE 37-43

339

nească de la „nimic”. Celălalt motiv este speranța de a da o dezvoltare și justificare sistematică a Tablei kantiene a categoriilor. Kant făcuse observația că primele două categorii din fiecare grupă sînt opuse una alteia, cea de-a treia fiind un fel de sinteză a lor. Această observație (plus influența lui Fichte) l-au făcut pe Hegel să spera că ar putea să derive „dialectic”

toate categoriile, pornind de la „nimic” și să justifice astfel „necesitatea” tuturor categoriilor.

37 Cf. *Selections*, XVI (= *Werke*, 1832-1887, VI, 153-4).

38 Cf. Anderson, *Naționalism etc.*, 294. Regele a promis constituția la 22 mai 1815. Istoria cu „constituția” și cu medicul curții pare să fi fost povestită despre majoritatea principilor din acea perioadă (de exemplu, despre împăratul Francisc I ca și despre succesorul său Ferdinand I de Austria). Următorul citat este din *Selections*, 246 și urm. (= *Encycl.*, 1870, pp. 437-438).

39 Cf. *Selections*, 248 și urm. (= *Encycl.*, 1870, pp. 437-438; parțial sublinierea îmi aparține).

40 Cf. nota 25 la capitolul 11.

41 Pentru *paradoxul libertății*, cf. mai jos nota 43-1); cele patru paragrafe din textul ce precede nota 42 la capitolul 6; notele 4 și 6 la capitolul 7 și nota 7 la capitolul 24; și pasajele din text. (Vezi de asemenea nota 20 la capitolul 17.) Pentru reformularea dată de Rousseau a paradoxului libertății, cf. *Contractul social*, cartea I, cap. VIII, alineatul al doilea. Pentru soluția lui Kant, cf. nota 4 la capitolul 6. Hegel face adesea aluzii la această soluție kantiană (cf. Kant, *Metafizica moravurilor*. Introducere la Teoria Dreptului, § C; *Werke*, ed. Cassirer, VII, p. 31); de exemplu, în *Filozofia dreptului*; § 29; și § 270, unde, urmîndu-i pe Aristotel și Burke (cf. nota 43 la capitolul 6 și textul), Hegel argumentează împotriva teoriei (datorate lui Lycophron și Kant) că — după cum se exprimă el batjocoritor — „funcția specifică a statului constă în ocrotirea vieții, a proprietății și a capriciului fiecăruia”.

Pentru cele două citate de la începutul și din finalul acestui alineat, cf. *Selections*, 248 și urm., și 249 (= *Encycl.*, 1870, p. 439).

42 Pentru citatele de aici vezi *Selections*, 250 (= *Encycl.*, 1870, pp. 440-441).

43-1) Pentru citatele care urmează, cf. *Selections*, 251 (§ 540 = *Encycl.*, 1870, p. 441); 251 și urm. (prima propoziție din § 541 = *Encycl.*, 1870, p. 442); și 253 și urm. (începutul § 542, parțial subliniat de mine = *Encycl.*, 1870, p. 443). Acestea sînt pasajele din *Enciclopedie*. „Pasajul paralel” din *Filozofia dreptului* este: § 273 (ultimul alineat) pînă la § 281. Cele două citate sînt din § 275 și din § 279, finalul primului alineat (sublinierile îmi aparțin). Pentru o utilizare de asemenea dubioasă a paradoxului libertății, cf. *Selections*, 394 (= *WW*, XI, 76); „Dacă principiul luării în considerare a voinței individuale este recunoscut drept unica bază a libertății politice... atunci, la drept vorbind, *nu avem de a face cu o Constituție.*” Vezi și *Selections*, 400 și urm. (= *WW*, XI, 80-81) și 449 (vezi *Filozofia dreptului*, § 274).

Hegel rezumă el însuși pirueta sa (*Selections*, 401 = *WW*, XI, 82): „între-o fază mai timpurie a discuției am stabilit... mai *întîi* Ideea libertății ca țel absolut și ultim... *Apoi am recunoscut Statul ca totalitate morală și realitate a libertății.*” în felul acesta, începem cu libertatea și sfîrșim cu statul totalitar. Nici că se putea o prezentare mai cinică a stratagemei.

340

CAPITOLUL 12 —NOTA 44

2) Pentru un alt exemplu de piruetă dialectică, de astă dată de la *rațiune la pasiune și violență*, vezi sfîrșitul lui g) din secțiunea IV de mai jos a capitolului de față (textul la nota 84). Deosebit de interesantă în legătură cu aceasta este *critica lui Hegel la adresa lui Platon*. (Vezi de asemenea notele 7 și 8 de mai sus și textul respectiv.) Aducînd un omagiu de formă tuturor valorilor moderne și „creștine”, nu numai libertății, ci chiar și „libertății subiective” a individului, Hegel critică holismul sau colectivismul lui Platon, scriind în *Filozofia dreptului*, (§ 187) că Platon neagă „principiul personalității independente... a individului singular, al libertății subiective, care a apărut în religia creștină... și... în lumea romană”. Această critică este admirabilă și dovedește că Hegel știa spre ce înclina Platon; în fapt felul său de a-l citi pe Platon concordă foarte bine cu al meu. Pentru cititorul neexersat al textelor lui Hegel acest pasaj ar putea chiar să pară o dovadă că e nejust ca Hegel să fie etichetat drept colectivist. E suficient însă să citim § 70 L din aceeași lucrare pentru a vedea că Hegel subscria fără rezerve la cea mai radicală sentință colectivistă a lui Platon: „Voi sînteți creați pentru întreg și nu întregul pentru voi”; pentru că iată ce scrie Hegel însuși: „Persoana singulară este desigur ceva subordonat care trebuie să se dedice întregului etic”, adică statului. Iată deci cum arată „individualismul” lui Hegel.

Dar atunci, de ce-l mai critică pe Platon? De ce relevă importanța „libertății subiective”? §§ 316 și 317 din *Filozofia dreptului* oferă un răspuns la această întrebare. Hegel e convins că revoluțiile pot fi evitate numai acordînd poporului, în chip de supapă de siguranță, o mică doză de libertate, care să nu însemne mai mult decît o înlesnire neprimejdioasă de a-și exprima sentimentele. Astfel, el se. ie (*op. cit.*, §§ 316, 317 L, sublinierile îmi aparțin): „în timpul nostru... princ piui libertății subiective are atîta importanță și semnificație... Fiecare... vrea... să-și fi și spus cuvîntul și să-și fi și dat sfatul. însă... după ce și-a spus cuvîntul, el devine, după satisfacerea aceasta dată subiectivității sale, îngăduitor față de multe. în Franța libertatea cuvîntului a apărut întotdeauna mult mai puțin primejdioasă decît păstrarea muțeniei, întrucît aceasta lasă mai departe teama că opoziția într-o anumită chestiune ar fi conservată în sine, — în timp ce discuția reprezintă o ieșire și acordă satisfacția pe o anumită latură, *îngăduind chestiunii să-și urmeze pentru rest cursul ei mai departe.*” E greu de închipuit cinism mai mare decît cel exprimat în această discuție unde Hegel dă frîu aît de liber sentimentelor sale privitoare la „libertatea subiectivă” sau, cum o numește el adesea, în chip solemn, „*principiul lumii moderne*”.

Să rezumăm. Hegel e în întregime de acord cu Platon și critică doar omisiunea acestuia de a oferi supușilor iluzia „libertății subiective”.

44 De mirare e că aceste servicii josnice s-au putut dovedi de folos, că au existat oameni serioși care s-au lăsat înșelați de metoda dialectică a lui Hegel. în chip de exemplu am putea menționa că pînă și un luptător pentru libertate și rațiune atît de critic și de luminat ca C. E. Vaughan a căzut victimă ipocriziei lui Hegel atunci cînd și-a exprimat încrederea în „credința lui Hegel în libertate și progres, care, *după cum o mărturisește Hegel însuși*, este... esența crezului său”. (Cf. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, voi. II, 296; subliniat de mine.) Trebuie spus că Vaughan a criticat la Hegel „simpatia nepotrivită pentru ordinea statornicită” (p. 178); a spus chiar despre

CAPITOLUL 12 — NOTELE 45 - 48

341

Hegel că „nimeni nu poate fi... mai dispus ca el... să dea lumii asigurări că cele mai retrograde și opresive instituții... trebuie... acceptate ca indiscutabil raționale” (p. 295); dar a acordat totuși atîta credit „mărturisirii lui Hegel însuși”, încît trăsături de felul celor semnalate acum le-a socotit simple „extravagante” (p. 295), „lipsuri cu care putem fi îngăduitori” (p. 182). Mai mult decît atît: remarcă sa cea mai aspră dar perfect îndreptățită, că Hegel „descoperă în constituția prusacă ultimul cuvînt al înțelepciunii politice, piatra unghiulară... a istoriei” (p. 182) n-a avut norocul să vadă lumina tiparului decît în compania unui antidot ce restaurează încrederea cititorului în Hegel; pentru că editorul *Studiilor* postume ale lui Vaughan distruge forța remarcii acestuia adăugînd într-o notă de subsol, cu referire la un pasaj din Hegel la care își închipuise că făcea aluzie

Vaughan (dar fără referiri la pasajul citat aici în textul la notele 47, 48 și 49), că „acest pasaj nu prea îndreptățește un atare comentariu...”

45 Vezi nota 36 la acest capitol. O prefigurare a acestei teorii dialectice se poate găsi încă în Aristotel, *Fizica*, I, 5.

46 Sint profund îndatorat lui E. H. Gombrich, care mi-a permis să preiau principalele idei expuse în acest alineat din excelenta critică pe care dînsul a făcut-o modului în care eu l-am prezentat pe Hegel (critica mi-a comunicat-o prin corespondență).

Pentru teza lui Hegel că „spiritul absolut se manifestă în istoria lumii”, vezi cartea sa *Filozofia dreptului*, § 259 L. Pentru modul cum identifică „spiritul absolut” cu „spiritul lumii”, vezi *op. cit.*, § 339 L. Pentru teza că perfecțiunea este scopul Providenței și pentru atacul lui Hegel la adresa ideii (kantiene) că planul Providenței este de nepătruns, vezi *op. cit.*, § 343. (Pentru interesantele contraatacuri ale lui M. B. Foster, vezi nota 19 la capitolul 25.) Pentru utilizarea de către Hegel a silogismelor (dialectice), vezi îndeosebi *Enciclopedia*, § 181 („silogismul este raționalul, și totul e rațional”); § 198, unde statul este descris ca o triadă de silogisme; și §§ 575-577, unde întregul sistem hegelian este prezentat ca o asemenea triadă de silogisme. Conform acestui din urmă pasaj, am putea infera că „istoria” este tărîmul „celui de-al doilea silogism” (§ 576); cf. *Selections*, 309 și urm. Pentru primul pasaj (din secțiunea III a Introducerii la *Filozofia istoriei*) vezi *Selections*, 348 și urm. Pentru următorul pasaj (din *Enciclopedia*) vezi *Selections*, 262 și urm.

47 Cf. *Selections*, 442 (ultimul alineat = WW, XI, 119-120). Ultimul citat din acest alineat este din același loc.

Privitor la cei trei pași, cf. *Selections*, 360, 362, 398 (= WW, XI, 44, 46, 79-80). Vezi și Hegel, *Filozofia istoriei* (p. 103 în versiunea românească): „Orientul a știut... că doar un singur om este liber, iumea greacă și romană că un/7 oameni ar fi liberi; în timp ce lumea germană că *top* oamenii sînt liberi. Astfel, prima formă politică pe care o întîlnim în istoria universală este despotismul, a doua democrația și aristocrația, iar a treia monarhia.”

(Pentru alte considerații privitoare la aceste trei stadii, cf. *op. cit.*, pp. 117, 260, 354.)

48 Pentru următoarele trei citate cf. Hegel, *Filozofia istoriei*, pp. 384, 385.

Prezentarea din text simplifică întrucîtva lucrurile; pentru că Hegel împarte mai înrîi (în *Filoz. ist.*) Lumea Germanică în trei perioade pe care le descrie drept „împărățiile Tatălui, a Fiului și a Duhului”; iar împărăția Duhului din urmă este apoi subîmpărțită în cele trei perioade menționate în text.

342

CAPITOLUL 12 —NOTELE 49-57

49 Pentru următoarele trei pasaje, cf. *Filozofia istoriei*, pp. 325, 420, 421 (în versiunea românească).

50 Vezi îndeosebi textul de la nota 75 din prezentul capitol.

51 Cf. îndeosebi notele 48-50 la capitolul 8.

52 Cf. Hegel, *Filozofia dreptului*, partea a IV-a.

53 Masaryk a fost caracterizat uneori drept un „rege filozof. în mod cert însă el nu a fost un cîrmuitor de felul celor ce i-ar fi plăcut lui Platon; pentru că era democrat. L-a interesat foarte mult Platon, pe care însă l-a idealizat și l-a interpretat în sens democratic. Naționalismul său a fost o reacție la aspirarea națională și el a luptat întotdeauna împotriva exceselor naționaliste. Putem menționa aici că prima sa lucrare tipărită în limba cehă a fost un articol despre patriotismul lui Platon. (Cf. biografia lui Masaryk scrisă de K. Capek, capitolul privind anii studenției.) Cehoslovacia lui Masaryk a fost, probabil, unul din cele mai bune și mai democratice state din cîte au existat vreodată; cu toate acestea însă era edificată pe principiul statului național, principiu inaplicabil în această lume. O federație inter-națională în bazinul dunărean ar fi putut să împiedice multe.

54 Vezi capitolul 7. Pentru citatul din Rousseau care urmează mai jos în acest alineat, cf. *Contractul social*, cartea I, cap. VII (finele alineatului al doilea). Pentru viziunea lui Hegel asupra doctrinei suveranității poporului, vezi pasajul din § 279 al *Filozofiei dreptului* citat în textul de la nota 61 din acest capitol.

55 Cf. Herder, citat de Zimmern, *Modern Politics! Doctrines* (1939), pp. 165 și urm. (Pasajul citat de mine nu este caracteristic pentru verbiajul găunos al lui Herder, criticat de Kant.)

56 Cf. nota 7 la capitolul 9. Pentru cele două citate din Kant, mai departe în acest alineat, cf. *Werke* (ed. E. Cassirer), voi. IV, p. 179; și p. 195.

57 Cf. J. G. Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz, 1925), II, p. 100. Scrisoarea este citată parțial de Anderson în *Naționalism etc.*, p. 30. (Cf. și Hagemann, *Entlairete Geschichte*, ed. a 2-a, 1934, p. 118.) Următorul citat este din Anderson, *op. cit.* pp. 34 și urm. Pentru citatele din alineatul următor, cf. *op. cit.*, pp. 36 și urm. Sublinierile îmi aparțin.

Se poate observa că multora dintre întemeietorii naționalismului german le este comun la început un sentiment antigerman; ceea ce arată cît de mult se bazează naționalismul pe un complex de inferioritate. (Cf. notele 61 și 70 la acest capitol.) Drept exemplu putem cita ceea ce spune Anderson (în *op. cit.*, 79) despre E. M. Arndt, care avea să devină mai tîrziu un naționalist renumit: „în timpul călătoriilor sale prin Europa din 1798-1799, Arndt se prezenta drept suedez, deoarece — spunea el — numele de german «stîrnește repulsie în lume»; nu din vina oamenilor simpli — adăuga el în mod caracteristic.” Hege-mann subliniază pe bună dreptate (*op. cit.*, 118) că liderii spirituali germani din epocă erau deosebit de porniți împotriva caracterului barbar al Prusiei, și citează în acest sens pe Winckelmann, care spunea: „Decît prusac, aș prefera să fiu un eunuc turc”; și pe Lessing, care spunea: „Prusia e cea mai sclavă țară din Europa”; și face referire la Goethe, care nutrea speranța pătîmașă că ajutorul va veni de la Napoleon. Alți Hegemann, care este și autorul unei cărți împotriva lui Napoleon, adaugă: „Napoleon era un despot;...orice am avea de

CAPITOLUL 12 —NOTA 58

343

spus împotriva lui, trebuie să recunoaștem că prin victoria sa de la Jena el a silit statul reacționar al lui Friedrich să introducă anumite reforme devenite de mult necesare.”

O interesantă apreciere despre Germania de la 1800 se găsește în *Antropologia* (1800) lui Kant, unde acesta face considerații, doar pe jumătate serioase, despre *caracteristicile naționale*. Kant scrie cu acest prilej despre nemți: „Latura negativă a neamțului este pornirea sa de a imita pe alții și *proasta părere pe care o are despre sine* în privința propriei originalități...; și îndeosebi o înclinație pedantă de a se clasifica meticolos în raport cu alți cetățeni, după un sistem de ranguri și prerogative. În acest sistem de ranguri, el este inepuizabil în inventarea de titluri, fiind astfel *rob din pedanterie*... Dintre toate popoarele civilizate, neamțul se supune cel mai ușor și mai durabil ocîrmuirii sub care se întîmplă să trăiască, și este mai departe decît oricare altul de dorința de schimbare și de rezistență față de rînduiala statornicită. Caracterul său este un fel de cumînțenie flegmatică.”

58 Cf. Kant, *Werke*, voi. VIII, 516. Kant, care nu pregetase nici o clipă să-i vină în ajutor cînd Fichte a apelat la el ca un autor

necunoscut aflat în dificultate, a ezitat apoi timp de șapte ani, după publicarea anonimă a primei cărți a lui Fichte, să-și spună public părerea despre acesta, deși era împins din diferite părți să facă acest lucru, inclusiv de Fichte însuși, care poza în rolul de filozof ce îndeplinește promisiunea kantiană. În cele din urmă, Kant a oferit o *Explicație referitor la Fichte*, ca răspuns la „cererea solemnă făcută de un recenzent în numele publicului” ca el să-și declare opiniile. Kant declară că „sistemul lui Fichte este cu totul de nesuținut”; și refuză să aibă de-a face cu o filozofie ce constă din „subtilități sterile”. Apoi, după ce se roagă (după cum am citat în text) lui Dumnezeu să ne păzească de prieteni, Kant continuă astfel: „Căci se prea poate să existe și... prieteni falși și perfizi care uneltesc împotriva noastră, deși folosesc un limbaj binevoitor; niciodată nu putem fi îndeajuns de precauți spre a evita capcanele pe care ei ni le întind.” Dacă un Kant, care era afiș de cumpănit, de binevoitor și de plin de scrupule, s-a văzut nevoit să spună lucruri ca acestea, avem toate motivele de a lua în serios judecata sa. *Eu n-am întâlnit însă pînă acum nici o singură istorie a filozofiei care să spună clar că, în opinia lui Kant, Fichte era lipsit de onestitate și impostor*, deși am întâlnit multe istorii ale filozofiei care încearcă să înlăture incriminările lui Schopenhauer, dînd de înțeles că le făcea din invidie.

Acuzațiile formulate de Kant și de Schopenhauer nu sînt însă nicidecum izolate. A. von Feuerbach (într-o scrisoare din 30 ianuarie 1799; cf. Schopenhauer, *Opere*, voi. V, 102) se exprima cu aceeași asprime ca Schopenhauer; Schiller a ajuns la o opinie similară, și la fel și Goethe; iar Nicolovius îl numea pe Fichte un „sicofant și înșelător”. (Cf. și Hegemann, *op. cit.*, pp. 119 și urm.)

Este uluitor să constăți că, grație unei conspirații a tăcerii, un om ca Fichte a izbutit să pervertească doctrina „maestrului” său, în pofida protestelor lui Kant și în timpul vieții acestuia. Lucrul s-a întîmplat cu numai o sută cincizeci de ani în urmă și poate fi verificat de oricine își ia osteneala de a citi scrisorile lui Kant și ale lui Fichte și declarațiile publice ale lui Kant; și arată că teoria mea privind pervertirea de către Platon a ideilor lui Socrate nu e cîtuși de puțin atît de fantezistă cum poate să le pară platonistilor. Socrate era atunci deja mort

344

CAPITOLUL 12 —NOTELE 59-63

CAPITOLUL 12 —NOTELE 64-70

345

și nu lăsase nici un fel de scrieri. (De n-ar fi o comparație ce face prea multă onoare unor Fichte și Hegel, aș fi ispitit să spun: fără Platon n-ar fi putut să existe Aristotel; iar fără Fichte, n-ar fi existat Hegel.)

59 Cf. Anderson, *op. cit.*, p. 13.

60 Cf. Hegel, *Filozofia istoriei*, p. 412. Vezi și *Filozofia dreptului*, § 258. Legat de sfatul lui Pareto, cf. nota 1 la cap. 13.

61 Cf. *Filozofia dreptului*, § 279; pentru citatul următor vezi *Selections*, 256 și urm. (= *Encycl.*, 1870, p. 446). Atacul la adresa Angliei, la care ne referim mai jos în cuprinsul alineatului urmează la p. 257. (= *Encycl.*, 1870, p. 447). Pentru referirea lui Hegel la Imperiul german, cf. *Filozofia istoriei*, p. 475 (vezi și nota 77 la capitolul de față). Sentimentele de inferioritate, mai cu seamă în raport cu Anglia, și apelurile abile la astfel de sentimente joacă un rol considerabil în istoria apariției și afirmării naționalismului; cf. și notele 57 și 70 la capitolul de față. Pentru alte pasaje privind Anglia, vezi nota următoare și nota 70 la acest capitol, ca și textul respectiv. (Cuvintele „arte și știință” sînt subliniate de mine.)

62 Referirea minimalizatoare a lui Hegel la drepturile doar „formale”, la libertatea doar „formală”, la constituția doar „formală” etc. este interesantă, întrucît constituie sursa dubioasă a criticii moderne marxiste la adresa democrațiilor doar „formale” care oferă libertate doar „formală”. Cf. nota 19 la capitolul 17 și textul de acolo.

Am putea cita cîteva pasaje caracteristice în care Hegel denunță libertatea etc. doar „formale”. Toate sînt luate din *Filozofia istoriei* — (p. 417): „*Liberalismul* le opune acestora (adică restaurației „holiste” prusace — K. P.) principiul atomilor, al voințelor izolate: totul trebuie să se întîmple cu tot dinadinsul prin puterea și învoirea lor (a cetățenilor — K. P.) formală. Datorită acestui aspect formal al libertății, acestei abstracțiuni, voințele împiedică orice consolidare și organizare” — (p. 419): „Constituția Angliei se compune numai din drepturi particulare și diferite privilegii... Nicăieri nu se întîlnesc mai puțin decît chiar în Anglia instituții ale unei reale libertăți (ca opusă celei pur formale — K. P.). în ce privește dreptul privat, libertatea proprietății, englezii sînt rămași în urmă într-un fel de necrezut. Să ne gîndim numai la majorate, cînd băieților mai mici li se cumpără și li se asigură posturi de ofițeri și clerici.” A se vedea și discuția despre Declarația franceză a drepturilor omului și despre principiile lui Kant, la p. 462 (410 în traducerea românească), unde se vorbește de ceea ce „nu este... decît voința formală” și de „principiul libertății” care „a rămas doar formal”; și a se privi toate acestea prin contrast, de pildă, cu observațiile de la p. 325 cum că spiritul german este libertatea „adevărată” și „absolută”: „Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca autodeterminare infinită a libertății, a acelei libertăți care are drept conținut forma ei absolută.” Dacă ar fi să folosesc termenul de „libertate formală” în sens depreciativ, l-aș aplica „libertății subiective” a lui Hegel așa cum este caracterizată în *Filozofia dreptului*, § 317 L (citat la finele notei 43).

63 Cf. Anderson, *Naționalism* etc, p. 279. Pentru referirea lui Hegel la Anglia (citată în paranteze la sfîrșitul alineatului precedent), cf. *Selections*, 263 (= *Encycl.*, 1870, p. 452); vezi și nota 70 la acest capitol.

64 Acest citat este din *Filozofia dreptului*, § 331. Pentru următoarele două citate, vezi *Selections*, 403 (= *WW*, XI, 84) și 267 și urm. (= *Encycl.*, 1870, pp. 455-456). Pentru citatul care urmează puțin mai jos (și care ilustrează pozitivismul juridic), cf. *Selections*, 449 (adică *Filoz. dreptului*, § 274). Privind teoria dominației mondiale, cf. și teoria dominației și supunerii, și a sclavajului, schițată în nota 25 la capitolul 11 și textul de acolo. Pentru teoria spiritelor sau voințelor sau geniilor naționale ce se afirmă în istorie, adică în istoria războaielor, vezi textul de la notele 69 și 77.

Legat de teoria istorică a națiunii, cf. următoarele remarci ale lui Renan (citate de Zimmern în *Modern Political Doctrines*, pp. 190 și urm.): „Uitarea și — m-aș încumeta să spun — denaturarea propriei istorii sînt factori esențiali în formarea unei națiuni (sau, după cum știm acum, a unui stat totalitar); încît progresul studiilor istorice constituie adesea un pericol pentru ideea națională... Ține de esența unei națiuni ca toți indivizii să aibă multe lucruri în comun și, tot așa, să fi uitat multe.” Nici că te-ai putea gîndi că Renan e un naționalist; și totuși este, însă unul de tip democrat; iar naționalismul său e tipic hegelian, pentru că iată ce scrie Renan (p. 202): „O națiune este un suflet, un principiu spiritual.”

65 Haeckel nu prea e de luat în serios nici ca filozof, nici ca om de știință. El își spune liber-cugetător, dar cugetarea sa nu era îndeajuns de independentă pentru a-l împiedica să ceară în 1914 „următoarele roade ale victoriei”: „1) Emanciparea de tirania Angliei; 2) invadarea statului-pirat britanic de către marina și armata de uscat germane; capturarea Londrei; 3) împărțirea Belgiei”; și încă altele de același fel. (în *Das Monistische Jahrhundert*, 1914, nr. 31/32, pp. 65 și urm., citat în *Thus Spake Germany*, 270.)

Eseul premiat al lui W. Schallmayer poartă titlul: *Ereditate și selecție în viața națiunilor*. (Vezi și mai sus, nota 71 la capitolul 10.)

66 Pentru hegelianismul lui Bergson, cf. nota 25 la prezentul capitol. Pentru caracterizarea dată de Shaw religiei evoluției creatoare, cf. *Back to Methuselah*, ultima secțiune a prefeței („My Own Part in The Matter”): „...cînd a apărut teoria evoluției creatoare, mi-am dat seama că ne aflăm în sfîrșit în pragul unei credințe ce satisfacea prima condiție a tuturor celor ce au avut vreodată priză asupra omenirii: aceea de a fi, în mod primordial și fundamental, o știință a metabiologiei.”

67 Cf. excelenta Introducere a lui A. Zimmern la cartea sa *Modern Political Doctrines*, p. XVIII. Referitor la totalitarismul platonician, cf. textul de la nota 8 la prezentul capitol. Pentru teoria despre stăpîn și slugă, despre dominație și supunere, cf. nota 25 la capitolul 11; vezi și nota 74 la capitolul de față.

68 Cf. Schopenhauer, *Grundprobleme*, p. XIX.

69 Pentru cele opt citate din acest alineat, cf. *Selections*, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 și urm. (= *Encycl*, 1870, p. 453, WW, XI, 83, 84, 113-114, 81, 88, *Encycl.*, p. 455-456). Cf. și § 347 din *Filozofia dreptului*.

70 Cf. *Selections*, 435 și urm. (= WW, XI, 114). Pentru problema inferiorității, cf. și notele 57 și 61 la acest capitol și textele respective. Pentru celălalt pasaj referitor la Anglia, vezi notele 61-63 și textul, din acest capitol. Un pasaj foarte interesant (*Fii. dreptului*, § 290 L), ce cuprinde o formulare clasică a holismului, arată că Hegel nu doar gîndea în spiritul holismului sau

346

CAPITOLUL 12 —NOTELE 71-77

CAPITOLUL 12 —NOTELE 78-87

347

colectivismului și al puterii, ci că-și dădea seama și de aplicabilitatea acestor principii la organizarea proletariatului. „...elementul de jos...”, ceea ce în întreg ține de muncă, a fost lesne lăsat mai mult sau mai puțin și în stare neorganică; și totuși este de cea mai înaltă importanță că acest element să devină organic, căci numai astfel el este o forță..., — altfel el nu este decît o grămadă, o mulțime de atomi risipiți.”* Hegel se apropie foarte mult de Marx în acest pasaj.

71 Pasajul din H. Freyer, *Pallas Athene* (1935), citat de Kolnai în *The War against the West* (1938), p. 417. Sînt profund îndatorat cărții lui Kolnai, care mi-a oferit posibilitatea de a cita în partea care urmează a capitolului de față un număr considerabil de autori ce altminteri mi-ar fi rămas inaccesibili. (N-am respectat, totuși, peste tot *ad litteram* traducerile lui Kolnai.)

Pentru caracterizarea lui Freyer ca unul din sociologii de frunte ai Germaniei contemporane, cf. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System* (Public Policy Pamphlet nr. 29, text retipărit 1940), p. 30.

Pentru cele patru pasaje citate aici din *Filozofia dreptului* a lui Hegel, § 331, 340, 342 L (cf. și 331 și urm.) și 340, vezi *Selections*, 466, 467, 465, 468. Pentru pasajele din *Enciclopedia*, cf. *Selections*, 260 și urm. (= *Encycl*, 1870, pp. 449-450). (Ultima fraza citată e o versiune modificată a primei fraze din § 546.)

Pentru pasajul din H. von Treitschke, cf. *Thus Spake Germany* (1941), p. 60.

72 Cf. *Filozofia dreptului*, § 257, adică *Selections*, 443. Pentru următoarele trei citate, vezi *Filozofia dreptului*, §§ 334 și 339 L, adică *Selections*, 467. Pentru ultimul citat din acest alineat, cf. *Filozofia dreptului*, §§ 330 L și 333.

73 Cf. *Selections*, § 365 (= WW, XI, 49); subliniat parțial de mine. Pentru citatul următor, cf. *Selections*, 468, adică *Filozofia dreptului*, § 340.

74 Citat de Kolnai, *op. cit.*, 418. — Pentru Heraclit, cf. textul la nota 10 din capitolul 2. Pentru Haiser, vezi Kolnai, *loc. cit.*; cf. și teoria lui Hegel despre sclavie, menționată în nota 25 la capitolul II. Pentru citatul final din acest alineat, cf. *Selections*, 467, adică *Filozofia dreptului*, 334. Pentru „războiul de apărare” care se transformă în „război de cucerire”, vezi *op. cit.*, § 326.

75 Pentru toate citatele din Hegel date în acest alineat, cf. *Selections*, 426 și urm. (= WW, XI, 105-106). (Sublinierile îmi aparțin.) Pentru un alt pasaj care exprimă postulatul că istoria universală trebuie să treacă peste morală, vezi *Filozofia dreptului*, § 345. Pentru E. Meyer, cf. finalul notei 15-2) la capitolul 10.

76 Vezi *Filozofia dreptului*, § 317 și urm.; cf. *Selections*, 461; pentru pasaje similare, vezi § 316: „Opinia publică așa cum există o continuă auto-conradicție”; vezi și § 301, adică *Selections*, 456 și § 318 L. (Pentru alte aprecieri ale lui Hegel asupra opiniei publice, cf. și textul la nota 84 din capitolul de față.) Pentru remarca lui Haiser, cf. Kolnai, *op. cit.*, 234.

77 Cf. *Selections*, 464, 465, pentru pasajele din *Filozofia dreptului*, § 324 și 324 L. Pentru următoarele pasaje din *Filozofia istoriei*, cf. *Selections*, 436 și

* în traducerea lui Popper apare expresia „clasele de jos” (*the lower classes*) unde în traducerea românească apare „elementul de jos”; și, unde în aceasta avem cuvintele „organic” și „neorganic”, la Popper apar „organizat” și „neorganizat”. (N. r.) urm. (= WW, XI, 114-115). (Următorul pasaj citat continuă în mod caracteristic: „!.. într-adevăr mort în tot ce-i e propriu; este cazul, de pildă, al orașelor imperiale ale Germaniei ori al constituției Imperiului german”. A se compara cu aceasta nota 61 la acest capitol și textul respectiv.)

78 Cf. *Filozofia dreptului*, §§ 327 L și 328, adică *Selections*, 465 și urm. (Subliniat de mine.) Pentru remarca referitoare la praful de pușcă, cf. Hegel, *Filozofia istoriei*, p. 377.

79 Pentru citatele din Kaufmann, Banse, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz și Jung, cf. Kolnai, *op. cit.*, 411, 411 și urm., 412, 411, 417, 411 și 420. Pentru citatul din *Cuvîntările către națiunea germană* (1808) ale lui Fichte, cf. ediția germană din 1871 (scoasă de J. H. Fichte), pp. 49 și urm.; vezi și A. Zimmern, *Modern Political Doctrines*, 170 și urm. Pentru repetiția lui Spengler, vezi *Declinul Occidentului*, ed. engleză, I, p. 12; pentru repetiția lui Rosenberg, cf. cartea sa *Mitul secolului al douăzecilea* (1935), p. 143; vezi și nota mea 50 la capitolul 8, și Rader, *Fără compromis*, (1939), 116.

80 Cf. Kolnai, *op. cit.*, 412.

81 Cf. Caird, *Hegel* (1883), p. 26.

82 Kolnai, *op. cit.*, 437. Pentru pasajele din Hegel, cf. *Selections*, 365 și urm., parțial sublinierile îmi aparțin; cf. și textul de la nota 84 la acest capitol. Pentru E. Krieck, cf. Kolnai, *op. cit.*, 65 și urm., și E. Krieck, *Educația național-politică* (în germană, 1932, p. 1; citat în *Thus Spake Germany*, p. 53).

83 Cf. *Selections*, 268 (= *Encycl*, 1870, p. 456); pentru Stapel, cf. Kolnai, *op. cit.*, 292 și urm.

84 Pentru Rosenberg, cf. Kolnai, *op. cit.*, 292. Pentru vederile lui Hegel privind opinia publică, cf. și textul de la nota 76 la acest capitol; pentru pasajele citate în prezentul alineat, vezi *Filozofia dreptului*, § 318 L, adică *Selections*, p. 241 (subl. mea),

375, 377, 377, 378, 367/368, 380, 368, 364, 388, 380 (= WW, XI, 59, 60, 60, 60-61, 51-52, 63, 52, 48, 70-71, 63).

(Sublinierile sînt parțial ale mele.) Pentru elogiul făcut de Hegel emoției, pasiunii și interesului egoist, cf. și textul de la nota 82 la capitolul de față.

85 Pentru Best, cf. Kolnai, *op. cit.*, 414 și urm. — Pentru citatele din Hegel, cf. *Selections*, 464 și urm., 464, 465, 437 (= WW, XI, 115, o asemănare notabilă cu Bergson), 372. (Pasajele din *Filozofia dreptului* sînt din §§ 324, 324 L, 327 L). Pentru remarca privitoare la Aristotel, cf. *Pol.*, VII, 15, 3 (1334 a).

86 Pentru Stapel, cf. Kolnai, *op. cit.*, 255-257.

87 Cf. *Selections*, p. 100: „Dacă las de o parte toate determinațiile unui obiect, atunci nu rămîne *nimic*.” Pentru eseu] lui Heidegger *Ce este metafizica!* cf. Carnap, „Erkenntnis”, 2, 229. Pentru raporturile lui Heidegger cu Husserl și Scheler, cf. J. Kraft, *De la Husserl la Heidegger* (ed. a 2-a germană, 1957). Heidegger recunoaște că propozițiile sale sînt lipsite de semnificație: „întrebarea și răspunsul privitoare la nimic sînt ele însele în aceeași măsură lipsite de semnificație”, scrie Heidegger (cf. „Erkenntnis”, 2, 231). Ce s-ar putea spune, din punctul de vedere al Trac/arus-ului lui Wittgenstein împotriva acestui gen de filozofie, ce admite că spune non-sensuri — dar non-sensuri profund semnificative? (Cf. nota 51-l) la capitolul 11.) Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, 1962, conține o culegere de documente privind activitatea politică a lui Heidegger.

348

CAPITOLUL 12 —NOTELE 88-93

88 Pentru aceste citate din Heidegger, cf. Kolnai, *op. cit.*, 221, 313. Pentru sfatul lui Schopenhauer dat tutorelui, cf. *Opere*, V, p. 25 (notă).

89 Pentru Jaspers, cf. Kolnai, *op. cit.*, pp. 270 și urm. Kolnai (p. 282) îl numește pe Jaspers „fratele mai mic al lui Heidegger”. Nu pot fi de acord cu asta. Căci, spre deosebire de Heidegger, Jaspers a scris fără îndoială cărți ce conțin multe idei interesante, chiar și cărți ce conțin multe lucruri bazate pe experiență, ca de exemplu, *Psihopatologia generală*. Aici aș putea cita însă cîteva pasaje dintr-o lucrare a sa timpurie, *Psihologia concepțiilor despre lume* (publicată pentru prima dată în 1919; citez după ediția germană din 1925), care arată că viziunile filozofice ale lui Jaspers erau deja destul de încheiate înainte ca Heidegger să fi început să scrie. „Pentru a vizualiza viața unui om, ar trebui să vedem cum trăiește el în Clipă. Clipa este singura realitate, este realitatea în sine, în viața sufletului. Clipa abia trăită este acel ceva ultim, Pasionat, Imediat, Viu, Corporal-prezent, este Totalitatea Realului, singurul lucru Concret... Omul găsește în cele din urmă Existența și Absolutul numai în Clipă.” (p. 112). (Din capitolul despre *Atitudinea entuziastă*, p. 112): „Acolo unde Entuziasmul este motivul călăuzitor absolut, adică acolo unde trăim în Realitate și pentru Realitate, îndrăznind totuși și riscînd totul, acolo se poate vorbi de Eroism: despre Iubire eroică, Luptă eroică, Muncă eroică etc. § 5. *Atitudinea entuziastă este Iubire...*” — (Subsecțiunea 2, p. 128): „*Compasiunea nu este Iubire...*” (p. 127): „Iată de ce Iubirea e crudă, nemiloasă; și iată de ce adevăratul îndrăgostit crede în ea numai dacă este așa.” (pp. 256 și urm.): „III. *Situații-limită unice...* A). *Luptă*. Lupta e o formă fundamentală a oricărei existențe... *Reacțiile la Situații-limită* — im ită ale Luptei sînt următoarele:... 2. *Neînțelegerea de către om a faptului că Lupta e Faptul Ultim*: El stă la pîndă...” Și așa mai departe. Regăsim mereu același tablou: un romantism isteric combinat cu o barbarie brutală și cu pedanteria profesorală a subsecțiunii-lor și sub-sub-secțiunilor.

90 Cf. Kolnai, *op. cit.*, 208.

Pentru remarca mea privind „filozofia jucătorului la ruletă”, cf. O. Spengler (*Ceasul de cumpănă. Germania și evoluția istorică-mondială*, ed. germană, 1933, p. 230; citat în *Thus Spake Germany*, 28): „Cel a cărui sabie cîștigă victoria va fi stăpînul lumii. Zarurile sînt aici, pentru acest joc extraordinar. Cine cîștigă să le arunce?”

O carte a foarte talentatului autor E. von Salomon este, pesemne, și mai caracteristică pentru această filozofie banditească. Citez cîteva pasaje din această carte, intitulată *Proscripții* (1930); pasajele citate sînt de la paginile 105, 73, 63, 307, 73, 367): „Poftă satanică! Nu sînt oare una cu pușca mea?... Primul apetit al omului este nimicirea... Impușcau fără deosebire, din simplu amuzament... Sîntem scutiți de povara planului, a metodei sau sistemului... Nu știam ce voiam, iar ceea ce știam nu voiam... Cea mai mare plăcere a mea a fost întotdeauna aceea de a nimici” și așa mai departe. (Cf. și Hegemann, *op. cit.*, 171.)

91 Cf. Kolnai, *op. cit.*, 313.

92 Pentru Ziegler, cf. Kolnai, *op. cit.*, 398.

93 Acest citat este din Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890),

CAPITOLUL 13 —NOTA 1

349

Introducerea la prima ediție (1840), p. XIX. Remarca lui Hegel privind „cea mai înaltă profunzime” (sau „cea mai elevată profunzime”) este din *Jahrbuch d. wiss. Lit.*, 1827, nr. 7; este citată de Schopenhauer, *op. cit* Ultimul citat este din Schopenhauer, *op. cit*, XVIII.

Note la capitolul 13

Notă generală la capitolele despre Marx. Oriunde e posibil, fac trimiteri în aceste note la *Capitalul* sau la *H. o. M.*, sau la amîndouă. Folosesc *Capitalul* ca prescurtare pentru ediția engleză cu două volume a *Capitalului* lui K. Marx, trad. de E. și C. Paul. *H. o. M.* e o prescurtare pentru *A Handbook of Marxism*, ed. E. Burns, 1935, dar adaug de fiecare dată trimiteri la edițiile complete ale textelor respective. Pentru citatele din Marx și Engels, fac trimiteri la ediția-standard publicată la Moscova (Gesamtausgabe, prescurtat GA), începînd din 1927, îngrijită de D. Riazanov și alții, dar neîncheiată pînă în momentul scrierii acestei cărți. Pentru citatele din Lenin, fac trimiteri la *Linie Lenin Library*, publicată de Martin Lawrence, ulterior de Lawrence și Wishart, folosind abrevierea L.L.L. Volumele ulterioare ale *Capitalului* le citez sub titlul *Das Kapital* (din care primul volum a fost publicat întîia dată în 1867); trimiterile sînt la voi. II, 1885, sau la voi. III, partea 1 și voi. III, partea 2 (citate sub forma: 111/1, respectiv II/2), ambele din 1894. Țin să spun răspicat că deși fac, unde este posibil, trimiteri la traduceri menționate adineaori, nu le preiau totdeauna *ad litteram*.

Nota traducătorului: în cele mai multe cazuri, citatele din Marx, Engels și Lenin le-am putut identifica în traduceri românești ale lucrărilor lor, de obicei în Marx-Engels, *Opere*, și Lenin, *Opere complete*, publicate de Editura Politică din București. În aceste cazuri omitem trimiterile lui Popper la versiunile engleze, înlocuindu-le prin trimiteri la cele românești. În puținele cazuri unde nu am izbutit să identificăm pasajul în traduceri românești, l-am tradus după versiunea engleză din textul lui Popper, păstrînd și indicațiile sale bibliografice.

1 Cf. V. Pareto, *Tratat de sociologie generală*, § 1843. (Cf. și textul de la nota 65 la capitolul 10.) Pareto scrie: „Arta de a guverna rezidă în găsirea de căi pentru a profita de astfel de sentimente, în loc de a-ți irosi energia în eforturi zadarnice de a le

nimici; foarte adesea, acest al doilea mod de a proceda nu face decât să le întărească. Cel ce este în stare să se elibereze de dominația oarbă a propriilor sale sentimente va fi capabil să folosească în propriile lui scopuri sentimentele altor oameni... Aceasta se poate spune în general despre relația dintre cîrmuitor și cîrmuit. Cel mai de folos lui însuși și partidului său va fi omul de stat lipsit de prejudecăți care știe să exploateze prejudecățile altora." Prejudecățile pe care le are în vedere Pareto sînt de diferite feluri: naționalismul, atașamentul față de libertate, umanitarismul. Și poate că e la fel de important să observăm că Pareto, deși s-a eliberat el însuși de multe prejudecăți, în mod sigur n-a reușit să se elibereze de toate. Lucrul acesta poate fi constatat aproape în fiecare pagină pe care a scris-o, și mai cu seamă, firește, acolo unde vorbește despre ceea ce la el se cheamă, nu cu totul nepotrivit.

350

CAPITOLUL 13 —NOTA 2

„religia umanitară”. Propria lui prejudecată este religia antiumanitară. Dacă și-ar fi dat seama că alegerea sa nu a fost între prejudecată și lipsă de prejudecată, ci numai între prejudecata umanitară și prejudecata antiumanitară, poate că s-ar fi simțit mai puțin sigur de propria-i superioritate. (Pentru problema prejudecăților, cf. nota 8-l) la capitolul 24 și textul respectiv.) Ideile lui Pareto despre „arta de a guverna” sînt foarte vechi; ele datează cel puțin de la unchiul lui Platon, Critias, și și-au avut rolul lor în tradiția școlii platoniciene (după cum am semnalat în nota 18 la cap. 8).

2-l) Ideile lui Fichte și Hegel au condus la principiul statului național și al autodeterminării naționale, principiu reacționar în care, totuși, a crezut sincer un luptător pentru societatea deschisă cum a fost Masaryk, și pe care l-a adoptat democratul Wilson. (Referitor la Wilson, cf. de exemplu *Modern Political Doctrines*, ed. de A. Zimmern, 1939, pp. 223 și urm.) Acest principiu este în mod evident inaplicabil pe acest pămînt și mai ales în Europa, unde națiunile (adică grupurile lingvistice) sînt atît de înghesuite unele în altele, încît este cu totul imposibil să le delimitezi. Îngrozitorul efect al încercării lui Wilson de a aplica acest principiu romantic la politica europeană ar trebui să fie în prezent limpede oricui. Că Tratatul de la Versailles ar fi fost dur e un mit; un alt mit e că nu s-ar fi dat curs principiilor lui Wilson. Fapt e că asemenea principii n-ar fi putut fi aplicate mai consecvent; iar Versailles-ul a eșuat în principal datorită încercării de a aplica inaplicabilele principii wilsoniene. (Referitor la toate acestea, cf. nota 7 la capitolul 9, și textul de la notele 51-64 la capitolul 12.)

2) Legat de caracterul hegelian al marxismului, menționat în text în acest alineat, dau aici o listă a ideilor importante preluate din hegelianism în marxism. Discuția mea despre Marx nu se bazează pe această listă, pentru că nu am intenția de a-l trata doar ca pe un hegelian între alții, ci ca pe un cercetător serios care poate, și trebuie, să dea seama singur de el însuși. Iată acum lista, ordonată aproximativ după importanța diferitelor idei pentru marxism.

a) Istoricismul: metoda unei științe a societății este studiul istoriei, îndeosebi al tendințelor inerente dezvoltării istorice a omenirii.

b) Relativismul istoric: Ceea ce e lege într-o perioadă istorică nu este neapărat lege într-o altă perioadă istorică. (Hegel susținea că ceea ce e adevărat într-o perioadă nu e neapărat adevărat în alta.)

c) Există o lege inherentă a progresului în dezvoltarea istorică.

d) Dezvoltarea are loc spre mai multă libertate și rațiune, deși mijlocul prin care aceasta se realizează nu este planificarea noastră rațională, ci sînt niște forțe iraționale de genul pasiunilor și al intereselor noastre egoiste. (Hegel numește asta „viciul rațiunii”.)

e) Pozitivismul moral, sau, în cazul lui Marx, „futurismul” moral. (Acest din urmă termen este explicat în capitolul 22.)

f) Conștiința de clasă este unul din instrumentele prin care este stimulată dezvoltarea. (Hegel operează cu conștiința națiunii, cu „Spiritul național” sau „Geniul național”.)

g) Esențialismul metodologic. Dialectica.

h) Următoarele idei hegeliene joacă un rol în scrierile lui Marx, dar au devenit mai importante la marxiștii de mai târziu.

CAPITOLUL 13 — NOTELE 3-6

351

h.) Distincția dintre libertatea doar „formală” sau democrația doar „formală” și libertatea, respectiv democrația „reală” sau „economice” etc; legat de aceasta, există o anumită atitudine „ambivalență” față de liberalism, mai precis un amestec de iubire și ură. h₂) Colectivismul.

În capitolele următoare, a) este din nou tema principală. Legat de a) și b), vezi și nota 13 la prezentul capitol. Pentru b), cf. capitolele 22-24. Pentru c), capitolele 22 și 25. Pentru d), cf. capitolul 22 (iar referitor la „viciul rațiunii” a lui Hegel, cf. textul de la nota 84 la capitolul 12). Pentru f), cf. capitolele 16 și 19. Pentru g), cf. notele 4 la capitolul de față, 6 la capitolul 17, 13 la capitolul 15, 15 la capitolul 19, și notele 20-24 la capitolul 20, împreună cu textul de acolo. Pentru h₁), cf. nota 19 la capitolul 17. h₂) își are influența sa asupra antipsihologismului lui Marx (cf. textul de la nota 16 la capitolul 14); tocmai sub influența doctrinei platoniciene-hegeliene a superiorității statului asupra individului, Marx dezvoltă teoria sa potrivit căreia chiar și „conștiința” individului este determinată de condițiile sociale. În chip fundamental însă Marx a fost un individualist; interesul său principal a fost să ajute indivizii umani aflați în suferință. Astfel, în mod sigur, colectivismul ca atare nu joacă un rol important în scrierile lui Marx însuși. (Exceptînd accentul pus de el pe conștiința colectivă de clasă, menționată la f); cf., spre exemplu, nota 4 la capitolul 18.) El își are însă rolul său în practica marxistă.

3 în *Capitalul* (387-389) Marx face unele remarci interesante atît despre teoria platoniciană a diviziunii muncii (cf. nota 29 la capitolul 5 și textul respectiv) cît și despre caracterul de castă al starului lui Platon. (Marx se referă însă numai la Egipt, nu și la Sparta; cf. nota 27 la capitolul 4.) În această ordine de idei Marx citează și un interesant pasaj din *Busiris-ul* lui Isocrate, 15 și urm., 224/5 unde acesta avansează în favoarea diviziunii muncii argumente foarte asemănătoare celor ale lui Platon (textul de la nota 29 la capitolul 5); Isocrate spune în continuare că egiptenii „au creat instituții... atît de desăvîrșite încît cei mai celebri filozofi laudă orînduirea de stat a Egiptului mai mult decît pe oricare alta, iar Spartanii... își cîrmuiesc cetatea într-un mod atît de desăvîrșit pentru că au copiat ceea ce făceau egiptenii”. Mie mi se pare cel mai probabil că Isocrate se referă aici la Platon; iar Crantor poate că se referea la Isocrate vorbind despre cei ce îl acuză pe Platon de a fi devenit discipol al egiptenilor, după cum am menționat în nota 27-3) la capitolul 4.

4 Sau „ruinător al inteligenței”; cf. textul de la nota 68 la capitolul 12. Pentru *dialectică* în genera] și dialectica hegeliană în particular, cf. capitolul 12, în special textul de la notele 28—33. De dialectica lui Marx nu-mi propun să mă ocup în această carte, dat fiind că am tratat despre ea în altă parte. (Cf. *What is Dialectics, Mind*, N. S., voi. 49, 1940, pp. 403 și urm.; sau, revizuit, în *Conjectures and Refutations*, pp. 312 și urm.) Consider dialectica lui Marx, ca și pe cea a lui Hegel, o harababură destul de primejdioasă; aici însă pot să evit analiza ei, cu atît mai mult cu cît critica istoricismului acoperă tot ce poate fi luat în serios din dialectica sa.

5 Cf., de exemplu, citatul din textul de la nota 11 la capitolul de față.

6 Utopismul este criticat pentru prima dată de către Marx și Engels în *Manifestul partidului comunist*, III, 3. (Cf. *Opere*, voi. 4, pp. 496 și urm.) Pentru

352

CAPITOLUL 13 —NOTA 7

atacul lui Marx la adresa „economistilor burghezi” care „încearcă să împace... economia politică cu revendicările clasei muncitoare”, atac îndreptat îndeosebi împotriva lui Mill și a altor membri ai școlii comtiste, cf. în special *Capitalul*, 868 (împotriva lui Mill; vezi și nota 14 la acest capitol) și 870 (împotriva publicației comtiste *La Revue positiviste*; vezi și textul de la nota 21 la capitolul 18). Pentru întreaga problemă a raportului dintre tehnologia socială și istoricism, dintre ingineria socială graduală și cea utopică cf. îndeosebi cap. 9 de mai sus. (Vezi și notele 9 la capitolul 3; 18-3) la capitolul 5; și 1 la capitolul 9; cu referire la studiul lui M. Eastman: *Marxism: is it Science!*

7-1) Cele două citate din Lenin sînt din cartea lui Sidney și Beatrice Webb, *Soviet Communism* (ed. a 2-a, 1937), pp. 650 și urm., care spun într-o notă că al doilea citat este dintr-o cuvîntare ținută de Lenin în mai 1918. E foarte interesant să observi cît de repede a înțeles Lenin situația. În ajunul luării puterii de către partidul său, în august 1917, cînd și-a publicat cartea *Statul și revoluția*, el era încă un istoricist pur. Nu numai că era încă inconștient de cele mai grele probleme pe care le implica obiectivul construirii unei noi societăți; ci credea, împreună cu majoritatea marxiștilor, că problemele erau inexistente sau că desfășurarea istoriei avea să le rezolve. Cf. îndeosebi pasajele din *Statul și revoluția*, în *Opere complete* voi. 33, unde Lenin subliniază simplitatea problemelor de organizare și administrație în diferitele etape ale societății comuniste în curs de constituire. „Totul constă acum — scrie el — în aceea ca ei să lucreze deopotrivă, respectînd cu exactitate cuantumul muncii, și să fie retribuiți deopotrivă. În acest domeniu evidența și controlul sînt extrem de *simplificate* (subliniat în original) de capitalism.” Acestea pot fi, așadar, pur și simplu preluate de muncitori deoarece aceste metode de control sînt „Ja îndemîna oricărui ins capabil să citească și să scrie și care cunoaște cele patru operații aritmetice elementare”. Aceste declarații uluitoare de naive sînt caractere-ristice. (Vederi similare găsim exprimate în Germania și în Anglia; cf. partea 2) din această notă.) Ele trebuie puse în contrast cu cuvîntările lui Lenin ținute cîteva luni mai tîrziu. Pentru că arată cît de departe, era „socialistul științific” de orice presimțire a problemelor și dezastrelor ce aveau să urmeze. (Am în vedere dezastrul din perioada comunismului de război, perioadă ce a fost rezultatul acestui marxism profetic și antitehnologic.) Dar ele arată și capacitatea lui Lenin de a descoperi și de a recunoaște greșelile comise. El a abandonat marxismul în practică, deși nu și în teorie. Cf. și capitolul V, de secțiunile 2 și 3 din Lenin, *Statul și revoluția* pentru caracterul pur istoricist, adică profetic și antitehnologic („anti-utopic”, ar fi putut spune Lenin; cf. *Opere complete* voi. 33) al acestui „socialism științific” înainte de instalarea sa la putere.

Cînd însă Lenin mărturisea că nu știa de nici o carte în care să fie vorba de problemele mai constructive ale ingineriei sociale, el nu făcea decît să arate că marxiștii, credincioși comandamentelor lui Marx, nici nu citiseră măcar „maculatura utopică” a „socialiștilor de catedră” care încercaseră să facă un început în aceste probleme; mă gîndesc la unii dintre fabienii din Anglia și la A. Menger (de ex. *Neue Staallehre*, ed. a 2-a, 1904, îndeosebi pp. 248 și urm.) ca și la J. Popper-Lynkeus din Austria. Acesta din urmă a dezvoltat, pe lîngă numeroase alte sugestii, o tehnologie a agriculturii colective și în special a unor gospodării uriașe de felul celor înființate mai tîrziu în Rusia (vezi a sa *Allge-*

CAPITOLUL 13 —NOTELE 8-12

353

meine Nährpflicht, 1912; cf. pp. 206 și urm. și 300 și urm. din ediția a doua, 1923) Marxiștii l-au dat însă de o parte, ca pe un „semisocialist.” îl etichetează așa pentru că preconiza în societatea sa un sector de întreprinderi private; el limita activitatea economică a statului la grija pentru satisfacerea trebuințelor de bază ale tuturor, pentru asigurarea „minimumului de subzistență garantat”. Tot ce depășea acest minim urma a fi lăsat pe seama unui sistem strict concurențial. 2) Vederile lui Lenin din *Statul și revoluția* citate mai sus sînt foarte asemănătoare (după cum a semnalat J. Viner) cu cele expuse de John Carruthers în *Socialism and Radicalism* (cf. nota 9 la capitolul 9); vezi îndeosebi pp. 14-16. Acesta din urmă spune: „Capitaliștii au pus la punct un sistem financiar care, deși complex, e destul de simplu pentru a putea fi mînuit practic și care învață pe oricine care este modul optim de a-și conduce fabrica. Un sistem financiar foarte asemănător, deși mult mai simplu, i jc Învață pe directorul ales al unei întreprinderi socialiste Cum să conducă, și acesta n-ar avea nevoie de sfatul unui organizator de profesie mai mult decît are nevoie un capitalist.”

8 Această naivă deviză naturalistă este „principiul comunismului” al lui Marx (preluat de acesta din articolul lui Louis Blanc *L'organisation du travail*, după cum a avut amabilitatea să-mi semnaleze Bryan Magee). Originea ei se află la Platon și în creștinismul timpuriu (cf. nota 29 la capitolul 5; vezi *Faptele apostolilor*, 2, 44—45 și 4, 34—35; vezi și nota 48 la capitolul 24, ca și trimerile de acolo). Lenin o citează în *Statul și revoluția*. „Principiul socialismului” al lui Marx, încorporat în *Noua Constituție* a U.R.S.S. (1936) este ușor, dar semnificativ atenuat; cf. Articolul 12: „în U.R.S.S. — citim aici — este realizat principiul socialist: «De la fiecare după capacități, fiecăruia după muncă.»” înlocuirea termenului „nevoi” folosit de creștinismul primitiv, prin cel de „muncă” transformă o fraza romantică și economicește total imprecisă, într-un principiu îndeajuns de practic, dar banal — principiu pe care și l-ar putea revendica pînă și „capitalismul”.

9 Fac aluzie la titlul unei cunoscute cărți a lui Engels, „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință”.

10 Vezi lucrarea mea *The Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944; în prezent publicată separat).

11 Aceasta este a unsprezecea dintre *Tezele despre Feuerbach* (1845). Cf. *Opere* voi. 3, p. 7. vezi și notele 14-16 la acest capitol și secțiunile 1, 17 și 18 din *The Poverty of Historicism*.

12 Nu vreau să discut aici în detaliu problema metafizică sau pe cea metodologică a determinismului. (Cîteva remarci în plus la această problemă vor apărea mai jos, în capitolul 22.) Vreau să arăt însă cît de puțin adecvat este ca „determinism” și „metoda științifică” să fie considerate sinonime. O atare echivalare mai este încă practică, chiar și de un autor de calitate și claritatea lui B. Malinowski. Cf., spre exemplu, articolul său din *Human Affairs* (ed. Cattell. Cohen și Travers, 1937), capitolul XII. Sînt întru totul de acord cu tendințele metodologice exprimate în acest articol, cu pledoaria sa pentru aplicarea metodei științifice în știința socială ca și cu strălucita sa repudiare a tendințelor romantice din antropologie (cf. îndeosebi pp. 207 și urm., 221-224.) însă cînd Malinowski argumentează în favoarea „determinismului în studiul culturii umane” (p. 212; cf., de exemplu, și p. 252), nu văd ce altceva ce înțelege dînsul

354

CAPITOLUL 13 — NOTELE 13 - 16

prin „determinism”, dacă nu, pur și simplu, „metoda științifică”. O atare echivalare este însă de nesusținut și comportă pericole grave, după cum am arătat în text; căci poate să ducă la istoricism.

13 Pentru o critică a istoricismului, vezi *The Poverty of Historicism* (Economica, 1944).

Marx poate fi scuzat pentru faptul de a fi împărtășit credința eronată în existența unei „legi naturale a dezvoltării istorice”; pentru că unii din cei mai valoroși oameni de știință din epoca sa (de ex., T. H. Huxley, cf. ale sale *Lay Sermons*, 1880, p. 214) credeau în posibilitatea descoperirii unei *legi a evoluției*. Nu poate exista însă o „lege a evoluției” cu caracter empiric. Există o ipoteză evoluționistă specifică, potrivit căreia *viața pe pământ* s-a dezvoltat pe anumite căi. Dar o lege universală sau naturală a evoluției ar trebui să enunțe o ipoteză privind cursul dezvoltării vieții pe *toate* planetele (cel puțin). Cu alte cuvinte, oriunde sîntem cantonați în observarea unui proces unic, nu putem spera să descoperim, și să testăm, o „lege a naturii”. (Firește însă că există legi de evoluție privitoare la dezvoltarea organismelor tinere etc.)

Pot să existe *legi sociologice*, chiar și legi sociologice referitoare la progres; de exemplu, ipoteza că, oriunde libertatea de gândire și de comunicare a gândirii este eficient ocrotită de instituții juridice și instituții ce garantează caracterul public al discuțiilor, va exista progres științific. (Cf. capitolul 23.) Există însă motive de a crede că e mai bine să nu vorbim deloc despre *legi istorice*. (Cf. nota 7 la capitolul 25 și textul de acolo.)

14 *Opere* voi. 23, p. 16 (Prefața la ediția întâi. Pentru o remarcă similară a lui Mill, vezi mai jos nota 16.) În același loc Marx spune: „Scopul final al acestei opere este de a dezvălui legea dezvoltării economice a societății moderne.” (Pentru aceasta, cf. *H. o. M.*, 374 și textul de la nota 16 la acest capitol.) Conflictul dintre pragmatismul lui Marx și istoricismul său devine cît se poate de evident cînd comparăm aceste pasaje cu cea de a unsprezecea din *Tezele sale despre Feuerbach* (citată în textul de la nota 11 la acest capitol). În *The Poverty of Historicism*, secțiunea 17, am încercat să scot mai puternic în evidență acest conflict, caracterizînd istoricismul lui Marx într-o formă întru totul analoagă atacului său împotriva lui Feuerbach. Căci putem parafraza pasajul din Marx citat în text, spunînd: Istoricistul poate doar să *interpreteze* dezvoltarea socială și să o susțină în diferite moduri; punctul său de vedere este însă că *nimeni nu o poate schimba*. Vezi și capitolul 22, în special textul de la notele 5 și urm.

15 Cf. *Opere* voi. 23, p. 446; următoarele citate sînt din aceeași lucrare, p. 21. (Postfața la ediția a doua. Traducerea „sincretism searbăd” nu redă întocmai sensul foarte brutal al expresiei din original.); *op. cit.*, 673 și *op. cit.*, 830. Pentru „amplu dovedi” menționate în text, vezi, de exemplu, *op. cit.*, 105, 562, 649, 6546.

16 Cf. *Opere* voi. 23, p. 16; cf. nota 14 la acest capitol. Următoarele trei citate sînt din J.S. Mill, *A System of Logic* (ed. întâi, 1843; citat după ediția a 8-a), cartea VI, capitolul X; § 2 (finalul); § 1 (începutul); § 1 (finalul). Un interesant pasaj (care spune aproape același lucru ca remarcă celebră a lui Marx citată în textul de la nota 14) se găsește în același capitol al *Logicii* lui Mill, § 8. Referitor la metoda istorică, ce urmărește descoperirea „Jegilor ordinii

CAPITOLUL 14 —NOTELE 1-5

355

sociale și ale progresului social”, Mill scrie: „Cu ajutorul ei putem izbui de acum nu numai să privim departe în istoria viitoare a speței umane, ci să și determinăm ce mijloace artificiale se pot folosi, și în ce măsură, pentru a *accelera progresul natural în măsura în care acesta este benefic*, pentru a compensa eventualele lui inconveniente sau dezavantaje și a evita primejdiile și accidente la care expun specia noastră incidentele necesare ale progresului ei.” (Subliniat de mine.) Sau, așa cum spune Marx, pentru „a scurta și a ușura durerile făcerii”.

17 Cf. Mill, *loc. cit.*, § 2; următoarele remarci sînt din paragraful întâi al § 3. „Orbita” și „traectoria” sînt din partea finală a alineatului al doilea al § 3. Vorbînd despre „orbite”, Mill are în vedere, probabil, asemenea teorii ciclice ale dezvoltării istorice, cum sînt cele formulate în *Omul politic* al lui Platon sau, eventual, în *Discursurile despre Livi* ale lui Machiavelli.

18 Cf. Mill, *loc. cit.*, începutul ultimului alineat al § 3. Pentru toate aceste pasaje, cf. și notele 6-9 la capitolul 14 și *The Poverty of Historicism*, secțiunile 22, 24, 27, 28.

19 Privitor la *psihologism* (termenul e datorat lui Husserl), pot cita aici cîteva fraze din valorosul psiholog D. Katz; pasajele sînt luate din articolul său *Psychological Needs* (cap. III al volumului *Human Affairs*, ed. Cattell, Cohen și Travers, 1937, p. 36). „În filozofie se manifestă de la o vreme tendința de a face din psihologie fundamentul tuturor celorlalte științe... Această tendință se cheamă de obicei psihologism... însă pînă și științe ca sociologia și economia, care sînt mai strîns legate de psihologie, au un nucleu neutru care nu este psihologic...” Psihologismul va fi discutat pe larg în capitolul 14. Cf. și nota 44 la capitolul 5.

20 Cf. Prefața lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice* (1859), reprodusă în *Opere* voi. 13, p. 8 (= Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, editată de K. Kautsky, J. W. Dietz, Nachf. Berlin 1930, LIV-LV, de asemenea în *Capitalul*). Pasajul e citat mai complet în textul de la nota 13 la capitolul 15 și în textul de la nota 3 la capitolul 16; vezi și nota 2 la capitolul 14.

Note la capitolul 14

1 Cf. nota 19 la capitolul precedent.

2 Cf. Prefața lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice*, citată și în nota 20 la capitolul 13 și în textul de la notele 13 la capitolul 15 și 4 la capitolul 16; cf. *Opere* voi. 13, p. 9. Vezi și Marx și Engels, *Ideologia germană* (*Opere* voi. 3, p. 27): „Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința.”

3 Cf. M. Ginsberg, *Sociolog*’ (Home University Library, 130 și urm.), care discută această problemă într-un context similar, însă fără referiri la Marx.

4 Cf., de exemplu, *Zoology Leaflet 10*, publicată de Field Museum of Natural History, Chicago, 1929.

5 Pentru instituționalism, cf. îndeosebi capitolul 3 (textul de la notele 9 și 10) și capitolul 9.

356

CAPITOLUL 14 — NOTELE 6-11

6 Cf. Mill, *A System of Logic*, VI; IX, § 3. (Cf. și notele 16-18 la capitolul 13.)

7 Cf. Mill, *op. cit.*, VI; VI, § 2.

8 Cf. Mill, *op. cit.*, VI; VII, § 1. Privitor la opoziția dintre „individualismul metodologic” și „colectivismul metodologic”, vezi și F. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, partea II, secțiunea VII (*Economica*, 1943, pp. 41 și urm.).

9 Pentru acest citat și pentru următorul, vezi Mill, *op. cit.*, VI; X, § 4.

10 Folosesc termenul „legi sociologice” pentru a desemna legile naturale ale vieții sociale, ca opuse legilor ei normative; cf. textul de la notele 8-9 la capitolul 5.

11 Cf. nota 10 la capitolul 3. (Pasajul e de la p. 122 a părții a II-a a cărții mele *The Poverty of Historicism* (*Economica*, N. S., XI, 1944) și p. 65 a cărții.

Sugestia că Marx a fost primul care a conceput teoria socială ca studiu al *reperкусиunilor sociale neintenționate ale aproape tuturor acțiunilor noastre* o datorez lui K. Polanyi, care a subliniat, în discuții cu caracter particular (1924), acest aspect al marxismului.

*1) Trebuie observat că, în pofida aspectului menționat adineauri al marxismului și care constituie un important element de concordanță între viziunea lui Marx asupra metodei și propria mea viziune, există un important dezacord între viziunea lui Marx și viziunea mea despre cum ar trebui analizate aceste reperкусиuni neurmărite sau neintenționate. Pentru că Marx este un *colectivist metodologic*. El crede că „sistemul relațiilor economice” ca atare este cel ce generează asemenea reperкусиuni neintenționate — un sistem de instituții ce poate fi explicat, la rîndul său, prin prisma „mijloacelor de producție”, dar nu este analizabil prin raportare la indivizi, la relațiile dintre ei și la acțiunile lor. Eu cred, dimpotrivă, că instituțiile (și tradițiile) trebuie explicate în termeni individualiști — adică pornind de la relațiile dintre indivizi ce acționează în situații determinate și de la consecințele neintenționate ale acțiunilor lor.

2) Referirea din text la „curățirea terenului” și la capitolul 9 trimite la notele 9 și 12 și la textul corespunzător din acest capitol.

3) Privitor la remarcile făcute în text (în alineatul la care este atașată această notă și în unele din alineatele următoare) asupra reperкусиunilor sociale neintenționate ale acțiunilor noastre, țin să atrag atenția asupra faptului că situația în științele fizice (și în domeniul ingineriei și tehnologiei mecanice) este întrucîtva similară. Și aici sarcina tehnologiei este în mare parte aceea de a ne informa despre consecințele neintenționate ale acțiunilor noastre (de ex., că un anume pod ar putea să devină prea greu dacă consolidăm unele din componentele lui). Dar analogia merge și mai departe. Invențiile noastre mecanice rareori ies întru totul conforme cu planurile noastre inițiale. Inventatorii motorului de automobil probabil că n-au prevăzut reperкусиunile sociale sile invenției lor, dar în mod cert n-au prevăzut reperкусиunile pur mecanice — numeroasele defecțiuni pe care le pot suferi automobilele lor. Iar după ce s-au introdus modificările necesare pentru ca defecțiunile respective să fie evitate, înfățișarea automobilelor a devenit mult diferită. (O dată cu această schimbare, s-au schimbat și unele din motivele și aspirațiile oamenilor.)

CAPITOLUL 14 — NOTELE 12-16

357

4) Legat de critica pe care o fac Teoriei conspiraționale (pp. 94-96) cf. lucrările mele *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory* (în *Proceedings of the A¹⁴ International Congress of Philosophy*, 1948, voi. I, pp. 82 și urm., îndeosebi pp. 87 și urm.) și *Towards a Rational Theory of Tradition* (*The Rationalist Annual*, 1949, pp. 36 și urm., îndeosebi pp. 40 și urm.). Ambele texte figurează acum în volumul *Conjectures and Refutations*.*

12 Vezi pasajul din Mill citat în nota 8 la acest capitol.

13 Cf. nota 63 la capitolul 10. Contribuții importante la logica puterii au adus Platon (în cărțile VIII și IX ale *Republicii* și în *Legile*), Aristotel, Machiavelli, Pareto și mulți alții.

14 Cf. Max Weber, *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), îndeosebi pp. 408 și urm.

Am putea adăuga aici o remarcă privitor la aserțiunea ce se face adesea cum că științele sociale operează cu o metodă diferită de cea a științelor naturii, în măsura în care noi cunoaștem „atomii sociali”, adică pe noi înșine, pe o cale directă, pe cînd cunoștințele ce le avem despre atomii fizici sînt doar ipotetice. De aici mulți (de ex. Karl Menger) trag concluzia că metoda științei sociale, întrucît se sprijină pe cunoașterea de sine a cercetătorului, este psihologică, oarecum „subiectivă”, ca opusă metodelor „obiective” ale științelor naturii. La aceasta putem răspunde: Nu există, firește, nici un motiv să nu folosim cunoștințele „directe” pe care le-am putea avea despre noi înșine. Asemenea cunoștințe însă sînt de folos în științele sociale numai dacă putem generaliza, adică dacă presupunem că ceea ce știm despre noi înșine este valabil și despre alții. Această generalizare are însă un caracter ipotetic și se cere testată și corectată printr-o experiență de tip „obiectiv”. (Înainte de a întîlni pe cineva căruia nu-i place ciocolata, unii ar putea foarte bine să creadă că toată lumea e amatoare de ciocolată.) Fără îndoială că în cazul „atomilor sociali” ne aflăm, sub anumite aspecte, într-o situație mai bună decît în cazul atomilor fizici, datorită nu numai cunoașterii de sine, ci și utilizării limbajului. Însă din punctul de vedere al metodei științifice, o ipoteză socială sugerată de intuiția de sine nu se află într-o situație diferită de cea a unei ipoteze fizice privitoare la atomi. Aceasta din urmă poate fi sugerată și ea fizicianului de o intuiție privind natura atomilor. Iar în ambele cazuri, această intuiție este o chestiune personală a celui ce propune ipoteza. Ceea ce e „public” și important pentru știință este doar întrebarea dacă ipoteza poate fi testată prin experiență și dacă ar rezista unor atare teste.

Din acest punct de vedere, teoriile sociale nu sînt mai „subiective” decît cele fizice. (Încît, bunăoară, ar fi mai clar să se vorbească despre „teoria valorilor subiective” sau despre „teoria actelor de alegere” decît despre „teoria subiectivă a valorii”: vezi și nota 9 la capitolul 20.)

15 Acest alineat a fost inserat pentru a se evita neînțelegerea menționată în text. Sînt îndatorat prof. E. Gombrich pentru faptul de a-mi fi atras atenția asupra posibilității unei asemenea neînțelegeri.

16 Hegel susține că „Ideea” sa este ceva ce există în mod „absolut”, adică independent de gîndirea oricărui individ. S-ar putea afirma, pe-acest temei, că el nu era un psiholog. Marx însă, pe drept cuvînt, nu lua prea în serios acest „idealism absolut” al lui Hegel, ci îl interpreta ca pe un *psihologism* deghizat

358

CAPITOLUL 15 — NOTELE 1-11

CAPITOLUL 15 — NOTELE 12-14

359

și îl combătea ca atare. Cf. *Opere*, voi. 23, p. 27 (subl. de mine): „Pentru Hegel, *procesul gîndirii*, pe care, sub denumirea de

idee, el îl transformă chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului." Marx își îndreaptă atacul doar asupra doctrinei că procesul de gândire (sau conștiința, spiritul) creează „realul”; și arată că acesta nu creează nici măcar realitatea socială (necum universul material).

Pentru teoria hegeliană a dependenței individului de societate, vezi (în afară de secțiunea III a capitolului 12) discuția, din capitolul 23, despre elementul social, sau mai precis inter-personal, al metodei științifice, ca și discuția corespunzătoare, din capitolul 24, despre elementul inter-personal al raționalității.

Note la capitolul ÎS

1 Cf. Prefața lui Cole la *Capitalul*, XVI, (Vezi însă și nota următoare.)

2 Lenin a folosit și el uneori termenul „marxiști vulgari”, dar într-un sens întrucâtva diferit. Cît de puțin are în comun marxismul vulgar cu ideile lui Marx se poate vedea din analiza lui Cole, op. cit., XX, și din textul de la notele 4 și 5 la capitolul 16, ca și din nota 17 la capitolul 17.

3 După Adler, firește, apetitul de putere nu este în realitate altceva decît dorința individului de a-și compensa propriile sentimente de inferioritate prin dovedirea propriei superiorități.

Unii marxiști vulgari merg chiar pînă acolo încît consideră că Einstein ar fi desăvîrșit filozofia modernă a omului, descoperind — cred ei — „relativitatea” sau „relativismul” în sensul că „totul e relativ”.

4 J. F. Hecker scrie (*Moscow Dialogues*, p. 76) despre așa-numitul „materialism istoric” al lui Marx:, jiu aș fi preferat să-l numesc «istoricism dialectic» sau... ceva în genul acesta”. Atrag din nou atenția cititorului asupra faptului că în această carte nu mă ocup de *dialectica* lui Marx, deoarece am scris despre ea într-o altă lucrare. (Cf. nota 4 la capitolul 13.)

5 Pentru sloganul lui Heraclit, cf. în special textul de la nota 4-3) la capitolul 2, notele 16/17 la capitolul 4 și nota 25 la capitolul 6.

6 Ambele citate care urmează sînt din *Capitalul* (Postfața la ed. a 2-a a voi. I), *Opere* voi. 23, p. 27.

7 Cf. *Das Kapital*, voi. III/2 (1894), p. 355; adică, capitolul 48, secțiunea III, de unde sînt luate citatele care urmează.

8 *Das Kapital*, voi. III/2, loc. cit.

9 Pentru citatele din acest alineat, cf. F. Engels, *Anti-Dühring*; vezi *Opere* voi. 20, pp. 279, 280.

10 Mă gîndesc la probleme cum ar fi influența condițiilor economice (bunăoară, nevoia de delimitare a parcelelor agricole) asupra geometriei egiptene și asupra dezvoltării diferite a geometriei pitagoreice timpurii în Grecia.

11 Cf. îndeosebi citatul din *Capitalul* din nota 13 la capitolul 14; de asemenea pasajele integrale din Prefața la *Contribuții la critica economiei politice*, citate doar parțial în textul de la nota următoare. Pentru problema esențialis-mului lui Marx și pentru distincția dintre „realitate” și aparență, vezi nota 13 la prezentul capitol și notele 6 și 16 la capitolul 17.

12 Mă simt însă îndemnat să spun că este ceva mai bun decît idealismul de tip hegelian sau platonician; după cum ziceam în *What is Dialectici*, dacă aș fi silit să aleg — dar din fericire, nu sînt — aș alege materialismul. (Cf. p. 422 din *Mind* voi. 49 sau *Conjectures and Refutations*, p. 331, unde mă ocup de probleme foarte asemănătoare celor de aici.)

13 Pentru acest citat și pentru următorul, cf. Prefața lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice*, în *Opere* voi. 13, p. 9.

Asupra acestor pasaje (și asupra textului de la nota 3 la capitolul 16) aruncă un plus de lumină *A doua observație* din capitolul al II-lea al lucrării lui Marx *Mizeria filozofiei* (cf. *Opere* voi. 4, pp. 129-133; pentru că Marx descompune aici foarte clar societatea în *trei straturi*, dacă le pot numi așa. Primul strat corespunde „realității” sau „esenței”, iar cel de-al doilea și cel de-al treilea unei forme primare și unei forme secundare a aparenței. (Tabloul e foarte asemănător distincției pe care o face Platon între Idei, lucruri sensibile și imagini ale lucrurilor sensibile; pentru problema esențialismului lui Platon, cf. capitolul 3; pentru ideile corespunzătoare din Marx, vezi și notele 8 și 16 la capitolul 17). Stratul *prim* sau fundamental (sau „realitatea”) este cel material, mașinile și celelalte mijloace de producție existente în societate; acest strat este numit de Marx „forțe de producție” materiale sau „productivitate materială”. Stratul *al doilea* este numit „relații de producție” sau „relații sociale”; acestea depind de primul strat: „Relațiile sociale sînt strîns legate de forțele productive. Dobîndind noi forțe productive, oamenii își schimbă modul lor de producție și, o dată cu el, felul lor de a-și cîștiga existența, își schimbă toate relațiile lor sociale.” (Pentru primele două straturi, cf. textul de la nota 3 la capitolul 16.) Stratul *al treilea* formează ideologiile, adică ideile juridice, morale, religioase, științifice: „Aceiași oameni care stabilesc relațiile lor sociale corespunzătoare dezvoltării producției lor materiale produc și principiile, ideile, categoriile corespunzătoare relațiilor lor sociale.” în termenii acestei analize, am putea spune că în Rusia primul strat a fost transformat în conformitate cu al treilea, ceea ce constituie o izbitoare infirmare a teoriei lui Marx. (Vezi și nota următoare.)

14 E foarte ușor să faci profeții generale, de exemplu profeția că într-un răstimp rezonabil va ploua. Ca atare, profeția că în răstimp de cîteva decenii va izbucni undeva o revoluție nu înseamnă prea mult. Or, după cum vedem, Marx nu a spus cu mult mai mult de atît, totuși suficient pentru a fi dezmințit de evenimente. Cei ce încearcă să găsească o interpretare care să evite recunoașterea acestei dezmințiri elimină din sistemul lui Marx și ultimul dram de semnificație empirică. Acest sistem devine atunci unul pur „metafizic” (în sensul dat de mine acestui termen în *Logica cercetării*).

În ce fel concepea Marx mecanismul general al oricărei revoluții, în conformitate cu teoria sa, vedem din următoarea descriere a revoluției sociale înfăptuite de burghezie (numită și „revoluție industrială”), luată din *Manifestul partidului comunist* (*Opere* voi. 4, p. 471; sublinierea îmi aparține): „Mijloacele de producție și de schimb pe baza cărora s-a format burghezia au fost create în societatea feudală. Pe o anumită treaptă de dezvoltare a acestor mijloace de producție și de schimb,... relațiile feudale de proprietate nu mai corespundeau *forțelor de producție care se dezvoltaseră*... Ele se prefăcuseră în tot atîtea cătușe. Ele trebuiau sfărîmate și au fost sfărîmate.” (Cf. și textul de la nota 11 și nota 17 la capitolul 17.)

360

CAPITOLUL 16 — NOTELE 1 - 9

CAPITOLUL 17 — NOTELE 1 - 8

361

15 Cf. H. Heine, *Religia și filozofia în Germania*. Citat aici după cele cărții lui P. Carus, *Kant's Prolegomena*, 1912, p. 267.

16 O mărturie asupra acestei prietenii se află în *Capitalul*; *Opere* voi. 23 sfîrșitul notei 63 de la p. 619.

Admit că Marx a fost adesea intolerant. Cu toate acestea, simt — dar s-a putea ușor să mă înșel — că avea suficient simț critic pentru a-și da seama de neputința oricărui dogmatism și că i-ar fi displicut modul în care teoriile sale au fost convertite într-un set de dogme. (Vezi nota 30 la capitolul 17 și; p. 425 - 434 în *Conjectures and Refutations* — din *What is Dialectici* Cf nota 4 la capitolul 13.) Se pare însă că Engels a fost dispus să tolereze intoleranța și ortodoxia marxiștilor. În Prefața sa la prima ediție engleză a *Cap/fa-lului*, el scrie despre această carte că „pe continent este numită adesea «biblia clasei muncitoare»”. Și în loc să protesteze împotriva unei descrieri ce convertește socialismul

„științific” într-o religie, Engels se străduiește în comentariile sale să arate că opera lui Marx merită acest titlu, întrucât „pe zi ce trece concluziile la care ajunge această carte devin principiile de bază ale marii mișcări a clasei muncitoare” din întreaga lume. De aici nu mai era decât un pas până la prigoana ereticilor și la excomunicarea celor ce păstrează un spirit critic, adică științific, ce însușise odinioară deopotrivă pe Marx și pe Engels.

Note la capitolul 16

1 Cf. Marx și Engels, *Manifestul partidului comunist*, vezi *Opere* voi. 4, p. 466. După cum s-a arătat în capitolul 4 (vezi textul de la notele 5/6 și 11/12), Platon avea idei foarte asemănătoare.

2 Cf. textul de la nota 15 la capitolul 14.

3 Cf. Marx, *Mizeria filozofiei*, în *Opere* voi. 4, p. 130. (Citatul e din același loc ca și pasajele citate în nota 13 la capitolul 15.)

4 Cf. Prefața la *Contribuții la critica economiei politice*; cf. *Opere* voi. 13, p. 8. (Vezi și nota 20 la capitolul 13, nota 1 la capitolul 14, nota 13 la capitolul 15 și textul de acolo.) Asupra pasajului citat aici, și îndeosebi asupra termenilor „forțe materiale de producție” și „relații de producție”, aruncă oarecare lumină pasajele citate în nota 13 la capitolul 15.

5 Cf. *Opere* voi. 23, p. 602. vezi și pasajul paralel referitor la capitalist și tezaurizator din *Capitalul* voi. I, în *Opere* voi. 23, p. 167; cf. și nota 17 la capitolul 17. în *Mizeria filozofiei* — vezi *Opere* voi. 4, p. 190 — Marx scrie: „Dacă toți membrii burgheziei moderne au un interes comun în măsura în care formează o clasă opusă altei clase, ei au interese opuse, antagoniste, în relațiile pe care le au unii față de alții. Aceste interese decurg din condițiile economice ale vieții lor burgheze.”

6 *Opere* voi. 23, p. 602.

7 Teza este într-un totu analogă istoricismului naționalist al lui Hegel, unde adevăratul interes al națiunii devine conștient în spiritele subiective ale cetățenilor și îndeosebi în cel al conducătorului.

8 Cf. textul de la nota 14 la capitolul 13.

9 Cf. *Opere* voi. 23, p. 602.

10 Inițial am folosit termenul de „capitalism de tip *laissez-faire*”; dat fiind însă că „*laissez-faire*” indică absența de obstacole în calea comerțului (de felul taxelor vamale) — lucru după mine cât se poate de dezirabil — și că eu consider indezirabilă, și chiar paradoxală, politica economică a neintervenției statului, preconizată în secolul al nouăsprezecelea, am decis să-mi modific terminologia și să folosesc, în locul termenului menționat, pe cel de „capitalism neîngrădit”.*

Note la capitolul 17

1 Cf. Prefața la *Contribuții la critica economiei politice* (*Opere* voi. 13, p. 8). Pentru teoria straturilor sau „suprastructurilor”, vezi citatele din nota 13 la capitolul 15.

2 Pentru recomandarea lui Platon privind „atît persuasiunea, cît și forța”, vezi, de ex., textul de la nota 35 la capitolul 5, ca și notele 5 și 10 la capitolul 8.

3 Cf. Lenin, *Statul și revoluția* (*Opere complete* voi. 13, pp. 13 și urm.)

4 Cele două citate sînt din Marx-Engels, *Manifestul partidului comunist* (cf. *Opere* voi. 4, p. 488).

5 Cf. Lenin, *Statul și revoluția*, în *Opere complete* voi. 33, p. 7.

6 Pentru problemele caracteristice ale esențialismului istoricist și îndeosebi pentru problemele de tipul „Ce este statul?” sau „Ce este guvernarea?”, cf. textul de la notele 26-30 la capitolul 3, 21-24 și 26 și urm. la capitolul 11 și 26 la capitolul 12.

Pentru *limbajul revendicărilor politice* (sau, mai bine, al „*propunerilor politice*”, după cum se exprima L. J. Russell), care după opinia mea trebuie să înlocuiască acest gen de esențialism, cf. îndeosebi textul dintre notele 41 și 42 la capitolul 6 și nota 5-3 la capitolul 5. Pentru esențialismul lui Marx, vezi în special textul la nota 11 și nota 13 la cap. 15; nota 16 la capitolul 6 și nota 20-24 la capitolul 20. Cf. în special remarcă metodologică din volumul al treilea al *Capitalului* (*Das Kapital*, III/2, p. 352), citată în nota 20 la capitolul 20.

7 Acest citat este din *Manifestul partidului comunist* (*Opere* voi. 4, p. 468). Textul este din Prefața lui Engels la prima traducere engleză a *Capitalului*. Citez aici întreg pasajul final al acestei Prefațe; Engels vorbește acolo despre concluzia lui Marx „că cel puțin în Europa, Anglia este singura țară în care revoluția socială inevitabilă ar putea fi înfăptuită în întregime prin mijloace pașnice și legale. Desigur că el nu a uitat niciodată să adauge că nu se așteaptă ca clasele dominante din Anglia să se supună acestei revoluții pașnice și legale fără «pro-slavery rebellion» (rebeliune în favoarea sclaviei)”. (Cf. *Opere* voi. 23, p. 40; vezi și textul de la nota 7 la capitolul 19.) Acest pasaj arată clar că, potrivit marxismului, caracterul violent sau non-violent al revoluției va depinde de rezistența sau lipsa de rezistență a vechii clase dominante. Cf. și textul de la notele 3 și urm. la capitolul 19.

8 Cf. Engels, *Anli-Duhring* (*Opere* voi. 20, p. 278); vezi și pasajele menționate în nota 5 la capitolul de față.

362

CAPITOLUL 17 — NOTELE 9-15

De un număr de ani, în Rusia rezistența burgheziei a fost înfrîntă; nu se văd însă deloc semne ale „dispariției” statului rus, nici chiar în organizarea lui internă.

Teoria dispariției treptate a statului este extrem de nerealistă, și mă gîndesc că Marx și Engels au adoptat-o în principal pentru a slăbi poziția rivalilor lor. Rivalii la care mă gîndesc sînt Bakunin și anarhiștii; lui Marx nu-i plăcea să vadă că radicalismul său e întrecut de al altcuiva. Anarhiștii urmăreau, ca și Marx, răsturnarea ordinii sociale existente, îndreptîndu-și însă atacul împotriva sistemului politico-juridic, în locul celui economic. În viziunea lor statul era dușmanul care trebuia nimicit. De n-ar fi fost concurenții săi anarhiști, Marx ar fi putut ușor, în temelul propriilor sale premise, să admită posibilitatea ca în socialism instituția statului să aibă de îndeplinit funcții noi și indispensabile; și anume, acele funcții de salvagardare a dreptății și libertății, pe care i le-au atribuit marii teoreticieni ai democrației.

9 Cf. *Capitalul* voi. I, în *Opere* voi. 23, p. 753 și urm.

10 în capitolul „Așa-numita acumulare primitivă” Marx precizează că face abstracție „de resorturile pur economice ale revoluției agrare. Pe noi ne interesează pîrghiile care au accelerat în mod violent desfășurarea ei” (așadar pîrghiile politice — K.P.).

11 Pentru numeroasele pasaje referitoare la suprastructuri, cf. nota 13 la capitolul 15.

12 Cf. textul de la notele la care se face referire în nota precedentă.

13 Una din părțile cele mai demne de atenție și valoroase ale *Capitalului*, reprezentînd un document cu adevărat nepieritor asupra suferinței umane, este capitolul VIII al volumului întîi, intitulat *Ziua de muncă*, unde Marx schițează istoria timpurie a legislației muncii. Citatele care urmează sînt luate din acest capitol bine documentat.

Trebuie spus, pe de altă parte, că tocmai acest capitol cuprinde materialul pentru o totală infirmare a „socialismului științific” marxist, care se bazează | *profeția exploataării mereu crescînde* a muncitorilor. Nimeni care citește acest capitol din Marx nu poate să nu-și dea seama că această profeție, din fericire, nu s-a adeverit. Nu este însă imposibil ca aceasta să se datoreze, în parte, activităților desfășurate de marxiști pe linia organizării muncitorilor; dar principala contribuție a dat-o productivitatea sporită a muncii — care, după Marx, este, la rîndul său, un rezultat al „acumulării capitaliste”.

14 Cf. *Opere* voi. 23, p. 256. (Vezi nota de subsol 1 la acest pasaj.)

15 Cf. *Opere* voi. 23, p. 266 și urm. Comentariul pe care-l face Marx în nota de subsol 1 la această pagină este cît se poate

de interesant. El arată că reacționarii *tory* favorabili sclaviei foloseau cazuri cum este acesta pentru face *propagandă în favoarea sclaviei*. Și arată că, între alții, Thomas Carlyle, oracolul (un precursor al fascismului), a participat la această mișcare de apărare a sclaviei. Carlyle — ca să-l cităm pe Marx — reducea „singurul eveniment măreț al istoriei contemporane, războiul civil american, la faptul că Petru din nord vrea cu tot dinadinsul să-i spargă capul lui Pavel din sud, pentru că Petru din nord își închiriaza muncitorii «cu ziua, iar Pavel din sud îi închiriaza pe viață»." Marx citează aici articolul lui Carlyle *Ilias Americana in Nuce* (*Mac-millan's Magazine*, august, 1863). Și Marx conchide: „Astfel s-a spart, în CAPITOLUL 17 —NOTELE 16-17

363

sîfîrșit, balonul de săpun al simpatiei tory-lor pentru muncitorul salariat, dar numai de la oraș, pentru cel agricol nici pomeneală! Căci simburile acestei simpatii se cheamă sclavie!"

Unele din motivele pentru care citez acest pasaj este dorința mea de a releva totalul dezacord al lui Marx cu convingerea că între sclavie și „sclavia salariată” n-ar fi mare deosebire. Nimeni n-ar putea sublinia mai puternic decît a făcut-o Marx că abolirea sclaviei (și deci introducerea „sclaviei salariate”) e un pas necesar și de cea mai mare însemnătate în emanciparea celor oprimați. Termenul de „sclavie salariată” este de aceea periculos și derutant; căci marxiștii vulgari l-au interpretat drept un indiciu că Marx ar fi fost de acord cu un mod de a vedea lucrurile care este de fapt cel al lui Carlyle.

16 Marx definește „valoarea” unei mărfi drept numărul mediu de ore de muncă necesare pentru reproducerea ei. Această definiție este o bună ilustrare a *esențialismului* său (cf. nota 8 la capitolul de față). Pentru că el introduce *valoarea* pentru a ajunge la realitatea esențială a ceea ce se manifestă sub formă de *preț* al mărfii. Prețul e o aparență amăgitoare. „Un lucru poate deci să aibă, formal, un preț, fără să aibă valoare”, scrie Marx (*Opere* voi. 23, p. 117; vezi și excelențele remarci ale lui Cole din introducerea sa la *Capitalul*, îndeosebi pp. XXVII și urm.) O schiță a „teoriei valorii” a lui Marx va fi făcută în capitolul 20. (Cf. notele 9-27 la acel capitol și textul respectiv.)

17 Pentru problema „sclavilor-salariați” cf. finalul notei 15 la capitolul de față; de asemenea. *Opere* voi. 23, p. 266 (îndeosebi nota de la subsol 90; pentru analiza lui Marx, ale cărei rezultate sînt schițate aici, vezi îndeosebi *Capitalul*, în *Opere* voi. 23, secțiunea a II-a, cap. 4, pp. 178-179; de asemenea nota 37 la p. 179; cf. și capitolul meu 20, mai jos.

În sprijinul prezentării făcute de mine analizei lui Marx s-ar putea cita o precizare a lui Engels din *Anti-Duhring* prilejuită de un rezumat al *Capitalului*. Engels scrie (*Opere* voi. 20, p. 158): „Cu alte cuvinte: chiar dacă excludem posibilitatea oricărui jaf, oricărui act de violență și oricărei escrocherii, dacă presupunem că orice proprietate privată se bazează la început pe munca proprie a posesorului și că ulterior se schimbă numai valori egale contra valori egale, tot ajungem în mod necesar, o dată cu dezvoltarea producției și a schimbului, la modul de producție capitalist actual, la monopolul asupra mijloacelor de producție și de subzistență în mâinile unei clase puțin numeroase, la reducerea celeilalte clase, constituind imensa majoritate, la starea de proletari neavuți, la alternarea periodică a perioadelor de avînt al producției cu crize comerciale și la toată anarhia care domnește acum în producție. întregul proces se explică prin cauze pur economice, fără să fi fost necesare măcar o singură dată jaful, violența, statul sau vreo imixtiune politică.”

Poate că acest pasaj va izbuti să convingă într-o bună zi pe marxiștii vulgari că marxismul nu explică crizele economice prin conspirația „marelui busi-ness”. Marx însuși spune în voi. II al *Capitalului* (*Opere* voi. 24, pp. 429 și urm., subliniat de mine): „Producția capitalistă implică anumite condiții *independente de buna — sau de rea — voință*, condiții care fac ca prosperitatea relativă a clasei muncitoare să fie numai temporară, și anume întotdeauna numai ca semn prevestitor al crizei.”

364

CAPITOLUL 17 — NOTELE 18-27

18 Pentru doctrina după care „proprietatea e un furt” sau „proprietatea este jaf”, cf. și observația lui Marx despre John Watts în *Capitalul* voi. 23, p. 558, nota de subsol 45.

19 Pentru caracterul hegelian al distincției dintre libertatea, sau democrația, doar „formale” și respectiv „actuale” sau „reale”, cf. nota 62 la capitolul 12. Lui Hegel îi place să atace constituția britanică pentru cultul libertății doar „formale”, prin opoziție cu statul prusac în care s-ar „actualiza” libertatea „reală”. Pentru citatul de la finele acestui alineat, cf. pasajul citat în textul de la nota 7 la capitolul 15. Vezi și notele 14 și 15 la capitolul 20 și textul de acolo.

20 Pentru *paradoxul libertății* și necesitatea ocrotirii libertății de către stat, cf. cele patru alineate din textul de dinaintea notei 42 la capitolul 6, și îndeosebi notele 4 și 6 la capitolul 7 și textul respectiv; vezi și nota 41 la capitolul 12 și textul, ca și nota 7 la capitolul 24.

21 Împotriva acestei analize s-ar putea obiecta că, dacă presupunem o concurență perfectă între patroni în calitatea lor de producători și mai cu seamă în cea de cumpărători ai forței de muncă pe piețele muncii (și dacă presupunem în plus că nu există o „armată industrială de rezervă”, adică șomeri care să exercite o presiune asupra acestei piețe), atunci nu s-ar putea vorbi de exploatarea celor economicește slabi de către cei economicește puternici, adică a muncitorilor de către patroni. Dar este oare cît de cît realistă ipoteza concurenței perfecte dintre cumpărători pe piețele forței de muncă? Nu este oare adevărat că, de exemplu, pe multe piețe locale ale forței de muncă există un singur cumpărător de oarecare importanță? Și apoi, nu putem presupune că o concurență perfectă ar elimina automat problema șomajului, fie și numai din motivul că forța de muncă nu se deplasează ușor.

22 Pentru problema intervenției economice din partea statului și pentru o caracterizare a actualului nostru sistem economic drept *intervenționism*, vezi următoarele trei capitole, îndeosebi nota 9 la capitolul 18 și textul de acolo. De remarcat că *intervenționismul* așa cum îl înțeleg eu aici este complementul economic a ceea ce în capitolul 6, textul de la notele 24-44, am numit *protecționism* politic. (E clar de ce termenul „protecționism” nu poate fi folosit în loc de „intervenționism”.) Vezi îndeosebi nota 9 la capitolul 18, ca și notele 25/26 la capitolul 20 și textul de acolo.

23 Pasajul este citat mai complet în textul de la nota 14 la capitolul 13; referitor la contradicția dintre acțiunea practică și determinismul istoricist, vezi aceeași notă și textul de la notele 5 și urm. la capitolul 22.

24 Cf. secțiunea II a capitolului 7.

25 Vezi Bertrand Russell, *Power* (1938); cf. îndeosebi pp. 123 și urm.; Walter Lippmann, *The Good Society* (1937), cf. îndeosebi pp. 188 și urm.

26 Russell, *Power*, pp. 128 și urm. Sublinierea îmi aparține.

27 Legile menite să salveze democrația se află încă într-o stare rudimentară de dezvoltare. Aici s-ar putea și ar trebui făcut foarte mult. Libertatea presei, de exemplu, este cerută în virtutea scopului ca publicul să beneficieze de o informare corectă; privită însă din acest punct de vedere, ea este o garanție instituțională cu totul insuficientă cu acest scop va fi atins.

Ceea ce zărele bune fac în prezent din proprie inițiativă, și anume furnizarea pentru public a tuturor informațiilor importante de care dispun, ar putea fi instituit ca o obligație a lor.

CAPITOLUL 17 —NOTELE 28-30

365

fie prin legi redactate cu grijă, fie prin stabilirea unui cod moral sancționat de opinia publică. Chestiuni cum este, de pildă, scrisoarea lui Zinoviev, ar putea fi eventual reglementate prin legi care să dea posibilitatea anulării alegerilor cistigate prin mijloace nepermise și care să facă răspunzător pentru prejudiciul adus pe orice editor ce nu-și îndeplinește datoria de a se edifica cât mai bine cu puțință asupra adevărului informațiilor publicate; sau în cazul de față, pentru cheltuielile pe care le comportă repetarea alegerilor. Nu pot intra aici în detalii, dar sînt ferm convins că putem depăși cu ușurință dificultățile tehnologice ce ar putea să stea în calea atingerii unor scopuri cum sînt desfășurarea campaniilor electorale în cea mai mare parte prin apel la rațiune, și nu la pasiune. Nu văd, bunăoară, de ce nu am standardiza mărimea, tipul etc. ale broșurilor electorale și nu am elimina afișele. (Aceasta nu ar primejdui neapărat libertatea, întocmai cum limitările rezonabile impuse celor ce pledează în fața unei instanțe judecătorești nu primejduiesc libertatea, ci o ocrotesc.) Actualele metode de propagandă sînt o insultă deopotrivă pentru public ca și pentru candidat. O propagandă ce ar putea fi îndeajuns de bună pentru vînzarea săpunului nu trebuie folosită în domenii unde amploarea consecințelor este cu totul alta.

28 *Cf. „Control of Engagement Order” britanic din 1947. Faptul că de acest ordin aproape că nu se face uz (abuz e clar că nu se face) arată că uneori se adoptă și acte legislative cu un caracter extrem de periculos fără să fie imperios nevoie de ele — de bună seamă, din cauză că nu este suficient înțeleasă deosebirea fundamentală ce există între cele două tipuri de legislație, una care instituie reguli generale de conduită, și cealaltă, care acordă guvernului puteri discreționare.*

29 *Pentru această distincție și pentru utilizarea termenului de „cadru juridic”, vezi F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (citez după prima ediție engleză, Londra, 1944). Vezi, de exemplu, p. 54, unde Hayek vorbește despre „distincția... dintre crearea unui *cadru de legi permanent* înăuntrul căruia activitatea productivă este ghidată de decizia individuală, și *dirijarea activității economice* de către o autoritate centrală.” (Sublin. de mine.) Hayek subliniază însemnătatea *predictibilității cadrului juridic*, vezi, de exemplu, p. 56.*

30 Recenzia, publicată în *Vestnik Evropî* din Petersburg, citată de Marx în postfața la ediția a doua a *Capitalului*.

Pentru a nu fi nedrepti cu Marx, trebuie să spunem că el nu lua totdeauna în serios propriul sistem și că își îngăduia mici devieri de la schema sa fundamentală; el o privea ca pe un punct de vedere (desigur, foarte important ca atare) și nu atât ca pe un sistem de dogme.

Astfel, putem citi, pe două pagini consecutive ale *Capitalului* (vezi *Opere* voi. 23, pp. 754 și urm.), un pasaj ce subliniază obișnuita teorie marxistă privind caracterul secundar al sistemului juridic (sau caracterul său de înveliș, de „aparență”) și un altul care atribuie un rol foarte important puterii politice a statului, pe care implicit o ridică la rangul de *forță economică* importantă. Primul din aceste pasaje, „Autorul ar fi trebuit să știe că revoluțiile nu se fac cu ajutorul legilor”, se referă la revoluția industrială și la un autor care cere să i se arate prin ce acte juridice a fost înfăptuită. Cel de-al doilea pasaj este un comentariu (unul dintre cele mai neortodoxe din punct de vedere marxist) privitor la metodele de acumulare a capitalului; toate aceste metode, spune Marx,

366

CAPITOLUL 18 —NOTELE 1 - 3

„folosesc puterea statului, adică violența socială concentrată și organizată. Violența este moașa oricărei societăți vechi care poartă în pîntece o societate nouă. *Violența însăși este o potență economică*”. Pînă la această din urmă propoziție, pe care am subliniat-o, pasajul este evident ortodox. Ultima propoziție însă rupe cu această ortodoxie.

Engels era mai dogmatic. De comparat în special una din formulările sale din *Anti-Duhring* (*Opere* voi. 20, p. 178), unde el scrie: „Reiese clar rolul pe care îl joacă în istorie violența în raport cu dezvoltarea economică.” El pretinde că ori de cîte ori puterea politică acționează împotriva dezvoltării economice ea „este de regulă — cu rare excepții — învinsă de dezvoltarea economică. Excepțiile sînt cazurile izolate de cuceriri, cînd cuceritorii mai înapoiați extermină sau alungă populația unei țări, distrug sau lasă să decadă forțele de producție, pe care nu știu cum să le folosească”. (A se compara însă notele **13/14** la capitolul 15, și textul respectiv.)

Dogmatismul și autoritarismul majorității marxiștilor e un fenomen cu adevărat uimitor. El nu face decît să arate că ei folosesc marxismul în mod irațional, ca pe un sistem metafizic. Fenomenul se întîlnește deopotrivă printre radicali și printre moderați. E. Burns, de exemplu, face (în *H. o. M.*, 374) declarația de o surprinzătoare naivitate că „infirmările... deformează inevitabil teoriile lui Marx”; ceea ce pare să implice că teoriile lui Marx sînt neinfirma-bile, adică neștiințifice; pentru că orice teorie științifică este infirmabilă și poate fi înlăturată. L. Laurat, pe de altă parte, în *Marxism and Democracy*, p. 226, spune: „Uitîndu-ne la lumea în care trăim, ne izbește precizia aproape matematică cu care se adevăresc predicțiile esențiale ale lui Karl Marx.”

Marx însuși pare să fi gîndit altfel. Poate că mă înșel în această privință, dar cred în sinceritatea declarației sale (de la sfîrșitul Prefetei la ediția întîi a *Capitalului*; vezi *Opere* voi. 23, p. 17): „Orice apreciere din partea criticii științifice este binevenită pentru mine. în ceea ce privește prejudecățile așa-zisei opinii publice,... mă călăuzesc... după deviza...: «Urmează-ți calea și lasă lumea să vorbească!».”

Note la capitolul 18

1 Referitor la esențialismul lui Marx și la faptul că mijloacele materiale de producție joacă în teoria sa rolul esențelor cf. îndeosebi nota **13** la capitolul 15. Vezi și nota 6 la capitolul 17 și notele **20-24** la capitolul 20, împreună cu textul respectiv.

2 *Opere* voi. 23, p. 16 și notele **14** și 16 la capitolul 13.

3 Ceea ce eu numesc scopul secundar al *Capitalului*, scopul său antiapo-logetic, include un obiectiv oarecum academic, și anume *critica economiei politice sub aspectul statutului ei științific*. La acest al doilea obiectiv face aluzie Marx atît în titlul lucrării sale premergătoare *Capitalului*, intitulată *Contribuții la critica economiei politice*, cît și în subtitlul *Capitalului* însuși, care, în traducere literală, sună *Critica economiei politice*. Pentru că ambele aceste titluri fac negreșit aluzie la *Critica rațiunii pure* a lui Kant. Iar acest din urmă titlu voia, la rîndul său, să însemne: „Critica filozofiei pure sau metafizice în

CAPITOLUL 18 —NOTA 4

367

privința statutului ei științific”. (Această țintă este indicată mai clar de titlul parafrazei Criticii lui Kant, care în traducere

aproape literală sună: *Prolego-0ene la orice metafizica ce va putea în viitor să revindice pe drept cuvînt un statut științific.*) Făcînd însă aluzie la Kant, Marx voia pesemne să spună: întocmai cum Kant a criticat pretențiile metafizicii, dezvăluind că ea nu este o știință, ci în bună parte o teologie apologetică, așa critic eu aici pretențiile corespunzătoare ale economiei burgheze." Că în cercurile frecventate de Marx principală țintă a Criticii lui Kant era considerată a fi teologia apologetică, se poate vedea din modul cum este prezentată această carte de prietenul lui Marx, H. Heine, în *Religia și filozofia în Germania* (cf. notele 15 și 16 la capitolul 15). Nu e cu totul lipsit de interes să menționez că, în pofida supervizării lor de către Engels, primii traducători în engleză ai *Capitalului* au redat subtitlul acestuia prin *O analiză critică a producției capitaliste*, înlocuind astfel aluzia la ceea ce eu am numit în text scopul al doilea al lui Marx printr-o accentuare a primului său scop. Burke este citat de Marx în *Capitalul* (vezi *Opere* voi. 23, p. 219, nota 22a). Citatul e din E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, 1800, pp. 31 și urm.

4 Cf. remarcile mele despre conștiința de clasă, spre finalul secțiunii I a capitolului 16.

Privitor la dăinuirea unității de clasă după ce lupta împotriva dușmanului de clasă a încetat, ideea după care conștiința de clasă ar fi ceva ce poate să se acumuleze și să fie apoi stocat, că pot supraviețui forțele ce au produs-o, mi se pare că nu se armonizează prea bine cu premisele de la care pornește Marx, și îndeosebi cu dialectica sa. Iar ideea și mai tare că ea supraviețuiește în mod necesar acestor forțe este în contradicție cu teoria lui Marx care privește conștiința ca pe o oglindă sau un produs al realităților sociale palpabile. Or, această idee mai tare trebuie acceptată de oricine crede, împreună cu Marx, că dialectica istoriei duce cu necesitate la socialism.

Următorul pasaj din *Manifestul partidului comunist* (*Opere* voi. 4, p. 488) este deosebit de interesant în acest context; el formulează clar ideea că conștiința de clasă a muncitorilor e un simplu efect al „forței împrejurărilor”, adică al presiunii pe care o exercită situația de clasă; dar el conține, în același timp, doctrina criticată în text, și anume profetia societății fără clase. Iată pasajul: „Dacă proletariatul, în lupta sa împotriva burgheziei, se unește în mod necesar ca clasă, dacă, prin revoluție, devine clasă dominantă și, ca clasă dominantă, desființează vechile relații de producție făcînd uz de forță, atunci el desființează, o dată cu aceste relații de producție, și condițiile de existență ale antagonismului de clasă, ale claselor în genere, și, prin aceasta, propria sa dominație de clasă.

Locul vechii societăți burgheze, cu clasele și antagonismele ei de clasă, îl ia o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturor.” (Cf. și textul de la nota 8 la capitolul de față.) Este o credință frumoasă, însă una estetică și romantică; este, ca să folosim terminologia marxistă, un „utopism” partizan, și nu un „socialism științific”.

Marx a combătut, și pe bună dreptate, ceea ce el numea „utopism”. (Cf. capitolul 9.) Dar cum el însuși era un romantic, n-a sesizat elementul cel mai

368

CAPITOLUL 18 —NOTA 5

primejdios al utopismului, isteria lui romantică, iraționalismul lui esteticist; a combătut, în schimb, încercările lui (foarte imature, putem admite) de planificare rațională, cărora le-a opus istoricismul său. (Cf. nota 21 la capitolul de față.)

Cu tot raționamentul său pătrunzător și cu toate încercările sale de a folosi metoda științifică, Marx a îngăduit ca pe alocuri sentimente iraționale și estetice să pună stăpînire totală pe gîndirea sa. Astăzi numim acest fenomen gîndire emoțională sau partizană. Tocmai această gîndire emoțională, romantică, irațională și chiar mistică l-a făcut pe Marx să-și închipuie că unitatea colectivă de clasă și solidaritatea de clasă a muncitorilor vor dăinui și după schimbarea situației de clasă. Așadar, gîndirea emoțională, un colectivism mistic și o reacție irațională la angoasele civilizației îl conduc pe Marx la profetia instaurării inevitabile a socialismului.

Această speță de romantism constituie unul din elementele marxismului care exercită cea mai puternică atracție asupra multora din discipolii săi. Ea și-a aflat, bunăoară, o expresie extrem de mișcătoare în dedicația din *Moscow Dialogues* ale lui Hecker. Autorul vorbește aici despre socialism ca despre „o ordine socială unde nu va mai exista luptă între clase și între rase și unde toată lumea se va împărtăși din adevăr, bine și frumos”. Cine n-ar vrea să aibă raiul pe pămînt! Și totuși, unul din principiile dintîi ale unei politici raționale trebuie să fie acela că nu putem crea raiul pe pămînt. Nu vom deveni duhuri libere sau îngeri, cel puțin în următoarele secole, ca să spun așa. Ne leagă de acest pămînt metabolismul nostru, după o spusă înțeleaptă a lui Marx; sau, după cum spune creștinismul, sîntem spirit și trup. Drept care trebuie să fim mai modești. În politică și în medicină, cine promite prea mult trebuie suspectat de șarlatanie. Trebuie să ne străduim să ameliorăm lucrurile, dar să ne debarasăm de ideea pietrei filozofale, a unei formule capabile să transforme corupta noastră societate umană în aur pur și trainic.

În spatele unor asemenea năzuințe stă speranța de a-l alunga pe diavol din lumea noastră. Platon a crezut că o poate face exilîndu-l în lumea claselor inferioare și dominîndu-l. Visul anarhiștilor fost că o dată nimicit statul, sistemul politic, toate vor merge spre bine. Iar Marx a nutrit și el un vis asemănător, de a-l alunga pe diavol prin nimicirea sistemului economic.

Aceste remarci nu vor să dea de înțeles, prin implicație, că este imposibil să se facă și progrese rapide, uneori chiar prin introducerea de reforme comparativ mici, cum ar fi, de exemplu, o reformă fiscală sau o reducere a ratei dobînzilor. Insist doar asupra ideii că trebuie să ne așteptăm ca fiecare eliminare a unui rău să creeze, ca pe o repercusiune nedorită, o mulțime de alte rele noi, deși posibil mai mici și nu la fel de pesante. Drept care, cel de-al doilea principiu al oricărei politici sănătoase ar fi: *orice politică constă în a alege răul cel mai mic* (după cum a spus poetul și criticul vienez K. Kraus). Iar politicienii trebuie să fie sincer preocupați să descopere relele pe care acțiunile lor le produc în mod necesar, și nicidecum să le ascundă, pentru că altminteri devine în mod sigur imposibilă o evaluare corectă a relelor ce ne pîndesc concomitent.

5 Deși nu intenționez să mă ocup de dialectica lui Marx (cf. nota 4 la capitolul 13), pot să arăt că raționamentul său neconcludent ar putea fi „întărit” prin așa-zisa „raționare dialectică”. Conform acestui mod de a raționa, e suficient să

CAPITOLUL 18 —NOTELE 6-9

369

descriem tendințele antagoniste din sînul capitalismului în așa fel încît socialismul (sub forma, de pildă, a capitalismului de stat totalitar) să apară drept sinteza necesară. Cele două tendințe antagoniste ale capitalismului ar pulea atunci să fie descrise, eventual, astfel. *Teză*: Tendința spre acumularea capitalului în mîini tot mai puține; spre industrializare și spre controlul birocratic al industriei; spre nivelarea economică și psihologică a muncitorilor prin standardizarea nevoilor și dorințelor.

Antiteză: Mizeria crescîndă a maselor largi; dezvoltarea conștiinței lor de clasă ca urmare a a) luptei de clasă și b) înțelegerii tot mai profunde, de către ele, a locului important pe care îl ocupă înăuntrul unui sistem economic de felul celui al societății industriale, unde clasa muncitoare este singura clasă productivă și ca atare singura esențială. (Cf. și nota 15 la capitolul 19 și

textul respectiv.)

Este aproape de prisos să arăt cum se naște dorita sinteză marxistă; dar poate că nu e de prisos să relev că modificând întrucâtva accentele în descrierea tendinței antagoniste, se poate ajunge la o „sinteză” mult diferită: în fapt, la orice altă sinteză pe care cineva ar dori s-o susțină. De exemplu, ar putea lesne să fie prezentat drept o atare sinteză necesară fascismul; sau eventual „tehnocrația”: sau — de ce nu? — un sistem al intervenționismului democratic.

6 *Bryan Magee scrie despre acest pasaj: „Tocmai despre aceasta vorbește întreaga carte a lui Djilas, *Noua clasă*: o teorie pe deplin elaborată despre realitățile revoluției comuniste, scrisă de un comunist nepocăit.”*

7 Istoria mișcării muncitorești este plină de contraste. Ea arată că muncitorii au fost gata de cele mai mari sacrificii în lupta lor pentru eliberarea propriei lor clase și, pe deasupra, a întregii omeniri. Dar există, tot așa, mulie capitole ce cuprind jalnica poveste a unor egoisme joase și a urmăririi unor interese sectare în detrimentul tuturor.

Este, firește, de înțeles că un sindicat care prin solidaritate și prin negocieri colective obține avantaje însemnate pentru membrii săi va încerca să excludă de la beneficii pe cei ce nu sînt dispuși să i se alăture: o poate face, de pildă, încorporînd în contractele colective condiția de a nu fi angajați decît membrii săi. Este însă un lucru total diferit, și în fapt inacceptabil, ca un sindicat care obține în felul acesta un monopol să închidă lista membrilor săi, refuzînd să primească în rîndurile sale muncitori din aceeași ramură ce ar dori să i se alăture, fără a stabili măcar o metodă echitabilă de primire a noi membri (cum ar fi, bunăoară, respectarea strictă a unei liste de așteptare). Faptul că se pot întîmpla astfel de lucruri arată că dacă cineva e muncitor, aceasta **nu-l** împiedică uneori să uite cu totul de solidaritatea celor asupriți și să se folosească de eventualele prerogative economice dobîndite, adică să exploateze alți muncitori.

8 Cf. *Manifestul partidului comunist* (*Opere* voi. 4, p. 488); pasajul e citat mai complet în nota 4 la acest capitol, unde vorbesc despre romantismul lui Marx.

9 Termenul „capitalism” este mult prea vag spre a fi folosit ca denumire a unei perioade istorice determinate. Cuvîntul a fost folosit la început într-un sens peiorativ (de „sistem ce favorizează obținerea de mari cîștiguri de către oameni ce nu muncesc”), pe care de altfel și l-a păstrat în vorbirea populară. În îne!ași •imp însă, el este folosit mai de mult și într-o manieră **științificii** neutră, dar cu

370

CAPITOLUL 18 — NOTELE 10 - 13

mai multe înțelesuri diferite. În măsura în care, în conformitate cu vocabularul lui Marx, orice acumulare de mijloace de producție poate fi numită „capital”, am putea spune chiar că, într-un anumit sens, „capitalism” este sinonim cu „industrialism”. În acest sens am putea descrie întru totul corect drept „capitalism de stat” o societate comunistă în care statul deține în proprietatea sa întregul capital. Din aceste motive, sugerez folosirea denumirii de „*capitalism neîngrădit*” pentru perioada analizată de Marx și botezată de el „capitalism”, iar pentru propria noastră perioadă, a denumirii de *intervenționism*. În fapt, denumirea de „intervenționism” ar putea să acopere cele trei tipuri principale de inginerie socială din epoca noastră: intervenționismul colectivist din Rusia; intervenționismul democratic din Suedia și din „democrațiile mici” și New Deal-ul din America; în fine, chiar și metodele fasciste de economie dirijată. Ceea ce Marx numea „capitalism” — adică „capitalismul neîngrădit” — a dispărut cu totul în secolul al douăzecilea.

10 Partidul „social-democraților” suedezi, care a inaugurat experimentul suedez, a fost odinioară marxist; el s-a lepădat însă de teoriile sale marxiste la scurt timp după ce a acceptat să-și asume responsabilități de guvernare și să inițieze un amplu program de reformă socială. Unul din aspectele sub care experimentul suedez deviază de la marxism este accentul pus pe consumator și rolul ce revine cooperativelor de consum, prin contrast cu accentul dogmatic pe care marxiștii îl pun pe producție. Teoria economică tehnologică a suedezilor este puternic influențată de ceea ce marxiștii ar numi „economia burgheză”, în timp ce teoria marxistă ortodoxă a valorii nu joacă în ea nici un rol.

11 Pentru acest program, vezi *Opere* voi. 4, pp. 487 și urm. Legat de punctul 1), cf. textul de la nota 15 la capitolul 19. De observat că în una din cele mai radicale formulări făcute vreodată de Marx, *Adresa către Liga Comuniștilor* (1850), el considera impozitul progresiv drept o măsură din cele mai revoluționare. În descrierea finală a tacticii revoluționare, dată în încheierea acestei Adrese ce culminează cu strigătul de luptă „Revoluție neînteruptă!”, Marx spune: „Dacă democrații propun impozite proporționale, muncitorii trebuie să ceară impozite progresive; și dacă democrații propun ei înșiși impozite progresive moderate, muncitorii trebuie să insiste asupra unui impozit ale cărui cote să crească atît de repede, încît să distrugă marele capital.” (Cf. *Opere* voi. 7, p. 273, și îndeosebi nota 44 la capitolul 20.)

12 Privitor la concepția mea despre ingineria socială graduală, cf. îndeosebi capitolul 9. Referitor la intervenția politică în chestiuni economice și pentru o explicație mai precisă a termenului *intervenționism*, cf. nota 9 la capitolul de față și textul respectiv.

13 Această critică a marxismului o consider foarte importantă. Ea este menționată în secțiunile 17/18 ale cărții mele *The Poverty of Historicism*, și, după cum am spus acolo, ea poate fi parată prin susținerea unei *teorii morale istoriciste*. Eu cred însă că numai dacă o asemenea teorie (cf. capitolul 22, îndeosebi notele 5 și urm., ca și textul respectiv) este acceptată, marxismul se poate sustrage acuzației că propovăduiește „crența în miracole politice”. (Expresia se datorează lui Julius Kraft.) Vezi și notele 4 și 21 la capitolul de față.

CAPITOLUL 18 — NOTELE 14-19 371

14 Pentru problema *compromisului*, cf. o remarcă de la finele alineatului unde figurează nota 3 la capitolul 9. Pentru o justificare a remarcii din text, „Deoarece ei nu planifică pentru ansamblul societății”, vezi capitolul 9 și lucrarea mea *The Poverty of Historicism, II* (îndeosebi critica holismului).

15 F. A. von Hayek (cf., spre exemplu, lucrarea sa *Freedom and the Economic System*, Chicago, 1939) insistă că o „economie planificată” centralizată comportă inevitabil pericole extrem de grave pentru libertatea individuală. Dar el subliniază de asemenea necesitatea *planificării în vederea libertății*. (Pentru o „planificare în vederea libertății” pledează și Mannheim în cartea sa *Man and Society in an Age of Reconstruction*, 1941. Intrucît însă ideea sa de „planificare” este una accentuat *colectivistă* și *holistă*, sînt convinși că ea duce inevitabil la tiranie, nicidecum la libertate; și într-adevăr, „libertatea” lui Mannheim este un vlăstar al celei hegeliene. Cf. finalul capitolului 23 și studiul meu citat la sfîrșitul notei precedente.)

16 Această contradicție dintre teoria istorică marxistă și realitatea istorică rusă este discutată în capitolul 15, notele 13/14 și textul respectiv.

17 Aceasta e o altă contradicție între teoria marxistă și practica istorică; spre deosebire de cea menționată în nota precedentă, această a doua contradicție a dat naștere la numeroase discuții și încercări de a explica situația introducînd ipoteze auxiliare.

Dintre acestea, cea mai importantă este teoria imperialismului și a exploatării coloniale. Această teorie susține că dezvoltarea revoluționară este obstaculată în țări în care proletariatul împreună cu burghezia culeg acolo unde au semănat nu ei, ci locuitorii din colonii. Despre această ipoteză, pe care neîndoiește înfirmă evoluțiile de felul celor din micile democrații neimperialiste, vom discuta mai pe larg în capitolul 20 (textul de la notele 37-40).

Mulți social-democrați au interpretat Revoluția rusă, în conformitate cu schema lui Marx, ca pe o „revoluție burgheză” întârziată, insistând că ea era legată de o dezvoltare economică paralelă „revoluției industriale” din țările mai avansate. Dar această interpretare presupune, firește, că istoria se conformează neapărat schemei marxiste. În fapt o problema esențială este cea de a ști dacă Revoluția rusă e o revoluție industrială întârziată sau o „revoluție socială” prematură are un caracter pur verbal; iar dacă înăuntrul marxismului ea creează dificultăți, aceasta nu dovedește decât că marxismul întâmpină dificultăți verbale în descrierea evenimentelor pe care întemeietorii săi nu le-au prezis.

18 Liderii au fost capabili să însușească adepților lor credința entuziastă în misiunea ce ar avea-o de îndeplinit — aceea de eliberare a omenirii. Dar liderii erau responsabili și pentru eșecul final al politicii lor și pentru prăbușirea mișcării. Acest eșec s-a datorat în foarte mare măsură iresponsabilității intelectuale. Ei dăduseră asigurări muncitorilor că marxismul e o știință și că latura intelectuală a mișcării e în cele mai bune mâini. Dar nu adoptaseră niciodată o atitudine științifică, adică critică, față de marxism. Cât timp puteau să-l aplice (or, ce e mai ușor decât asta?), cât timp puteau să interpreteze istoria în articole și cuvântări, ei erau satisfăcuți din punct de vedere intelectual. (Cf. și notele 19 și 22 la capitolul de față.)

19 Cu ani înainte de ascensiunea fascismului în Europa Centrală, s-a putut observa un defetism foarte pronunțat în rândurile liderilor social-democrați. Ei începuseră să creadă că fascismul e un stadiu inevitabil în dezvoltarea socială.

372

CAPITOLUL 18 — NOTELE 20-21

CAPITOLUL 19 — NOTELE 1 - 7

373

începuseră, adică, să aducă anumite amendamente schemei lui Marx, fără însă a pune vreodată la îndoială punctul de vedere istoricist; nu și-au dat seama niciodată că o întrebare de felul „Este fascismul un stadiu inevitabil în dezvoltarea civilizației?” ar putea să fie total derutantă.

20 Mișcarea marxistă din Europa Centrală a avut puține precedente în istorie. A fost o mișcare care, în ciuda faptului că profesa ateismul, poate fi numită cu adevărat o mare mișcare religioasă. (Poate că lucrul acesta îi va impresiona pe unii dintre intelectualii care nu iau în serios marxismul.) De bună seamă, a fost o mișcare colectivistă și chiar tribalistă, sub multe aspecte. A fost însă o mișcare a muncitorilor prin care ei urmau să se educe pentru marea lor misiune; să se emancipeze, să ridice ștacheta preocupărilor și a distracțiilor lor; să înlocuiască alcoolul cu drumeția, swing-ul cu muzica cultă, romanele de senzație prin cărți serioase. Credința lor era că „emanciparea clasei muncitoare nu poate fi înfăptuită decât de muncitorii înșiși”. (Pentru impresia profundă pe care această mișcare a produs-o în anumiți observatori, vezi, de exemplu, G.E.R. Gedy, *The Fallen Bastions*, 1939.)

21 Citatul e din Postafața lui Marx la ediția a doua a *Capitalului* (cf. *Capitalul*, *Opere* voi. 23, p. 25; cf. și nota 6 la capitolul 13.) El arată că Marx a avut noroc cu recenziții (cf. și nota 30 la capitolul 17 și textul de acolo).

Un alt pasaj de cel mai mare interes în care Marx exprimă anti-utopismul și istoricismul său, se găsește în *Războiul civil din Franța* (*Opere* voi. 17 p. 360), unde Marx scrie aprobator despre Comuna din Paris din 1871: „Clasa muncitoare nu aștepta de la Comună să facă minuni. Ea nu-și propune să instaureze, *par decret de peuple*, niște utopii gata confecționate. Ea știe că, pentru a obține propria ei eliberare și totodată pentru a atinge forma superioară a care societatea actuală tinde irezistibil...”, ea va trebui să ducă lupte îndelungate și să treacă printr-un șir întreg de procese istorice, care vor transforma cu totul și oamenii și condițiile. Clasa muncitoare nu-și propune să realizeze idealuri, ci doar să deschidă cîmp liber elementelor societății noi care s-au și dezvoltat în cadrul societății vechi, burgheze pe cale de a se prăbuși. Puține sînt la Marx pasaje în care lipsa de plan istoricist să fie mai izbitoră. „Ea va trebui să ducă îndelungate lupte...”, spune Marx. Dar dacă n-avea nici un plan de înfăptuit, dacă nu-și propunea „să realizeze idealuri”, după cum spune Marx, atunci pentru ce lupta? Ea „nu aștepta minuni”, spune Marx; în schimb, el însuși aștepta minuni crezînd că lupta istorică tinde irezistibil spre „forma superioară” de viață socială. (Cf. notele 4 și 13 la capitolul de față.) Marx avea pînă la un punct dreptate refuzînd să se apuce de inginerie socială. Organizarea muncitorilor era pe atunci, fără îndoială, cea mai importantă sarcină practică. Dacă o scuză dubioasă de felul „condițiile nu erau coapte încă” poate fi vreodată aplicată cu dreptate, atunci ea trebuie aplicată la refuzul lui Marx de a se ocupa de problemele edificării unor instituții sociale raționale. (Ideea este ilustrată de caracterul infantil al propunerilor utopice de pînă la Bellamy inclusiv.) Din păcate însă el a desăvîrșit în sprijinul acestei intuiții politice corecte un atac împotriva tehnologiei sociale. Ceea ce a oferit discipolilor săi dogmatici scuza de a păstra aceeași atitudine într-o vreme cînd lucrurile se schimbaseră și tehnologia devenise politică mai importantă chiar decât organizarea muncitorilor.

22 Liderii marxiști au interpretat evenimentele drept sușuri și coborîșuri dialectice ale istoriei. Drept care și-au asumat rolul de călăuze prin munții (și văile) istoriei, și nu de conducători politici de acțiune. Această artă dubioasă de a interpreta evenimentele teribile ale istoriei, în loc de a le înfrunța, a fost denunțată viguros de poetul K. Kraus (menționat în nota 4 la capitolul de față).

Note la capitolul 19

1 Cf. *Opere* voi. 23, p. 765.

2 Pasajul e din Marx-Engels, *Manifestul partidului comunist*. (Cf. *Opere* voi. 4, p. 473.)

3 Cf. *Opere* voi. 23, p. 511.

Se cuvine făcută o remarcă privitor la termenul „concentrarea capitalului” (pe care l-am tradus în text prin „concentrarea capitalului în mîini mai puține”). În ediția a treia a *Capitalului* (cf. *Opere* voi. 23, pp. 634 și urm.) Marx a introdus următoarele distincții: a) prin *acumularea* capitalului el înțelege doar creșterea cantității totale de mijloace de producție, în cadrul unei regiuni, spre exemplu; b) prin *concentrarea* capitalului înțelege (cf. pp. 689/690) creșterea normală a capitalului în mîinile diferiților capitaliști individuali, creștere datorată tendinței generale spre acumulare și care permite celor în cauză să comande unui număr crescînd de muncitori; c) prin *centralizare* înțelege (cf. p. 691) acel gen de creștere a capitalului, care se datorează expropriării unor capitaliști de către alți capitaliști („un capitalist răpune pe mulți din confracții săi”). În ediția a doua Marx nu deosebise încă între concentrare și centralizare, ci folosea termenul „concentrare” deopotrivă în sensurile b) și c). Pentru a învedera diferența, citim în ediția a treia (*op. cit.*, p. 635): „Aceasta este centralizare proprie-zisă, spre deosebire de acumulare și de concentrare.” în ediția a doua citim în același loc: „Este concentrarea proprie-zisă, spre deosebire de acumulare.”

Modificarea nu a fost însă operată în tot cuprinsul cărții, ci doar în câteva pasaje. În pasajul citat aici în text formularea a rămas aceeași ca în ediția a doua. În pasajul citat în textul de la nota 15 la prezentul capitol, Marx a înlocuit „concentrarea” prin „centralizare”.

4 Cf. K. Marx, *Optisprezece brumar* (*Opere* voi. 8, p. 126): „învingătoare a ieșit republica burgheză. De partea ei erau aristocrația financiară, burghezia industrială, *păturile mijlocii*, mica burghezie, armata, *lumpenproletariatul* organizat ca gardă mobilă, *intelectualii*, popii și *populația rurală*. De partea proletariatului parizian nu era nimeni în afară de el însuși.”

Pentru o aserțiune incredibil de naivă făcută de Marx despre „producătorii rurali”, cf. și nota 43 la capitolul 20.

5 Cf. textul de la nota 11 la capitolul 18.

6 Cf. citatul din nota 4 la prezentul capitol, îndeosebi referirea la clasa de mijloc și la „luminile intelectuale”.

Referitor la „lumpenproletariat”, cf. același loc și *Opere* voi. 23, pp. 653 și urm.

7 Pentru termenul „conștiință de clasă” în sensul lui Marx, vezi sfîrșitul secțiunii I din capitolul 16.

374

CAPITOLUL 19 — NOTELE 8-13

în afară de posibila dezvoltare a unui spirit defetist, menționată în text, există și alți factori de natură să submineze conștiința de clasă a muncitorilor și să producă dezbinare în sinul clasei muncitoare. Lenin menționează, bunăoară, că imperialismul îi poate scinda pe muncitori oferindu-le o cotă din jaful coloniilor; el scrie în acest sens (*Opere complete* voi. 27, p. 411; cf. și nota 40 la capitolul 20): „...în Anglia tendința imperialismului de a dezbinda pe muncitori și de a întări în rîndurile lor oportunismul, de a determina o descompunere vremelnică a mișcării muncitorești a apărut cu mult înainte de sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea.”

H. B. Parkes menționează pe bună dreptate, în excelenta sa analiză din *Marxism — A Post Mortem* (1940; publicată și sub titlul *Marxism — An Autopsy*), că este întru totul posibil ca patronii și muncitorii împreună să-l exploateze pe consumator; într-o industrie protejată sau monopolistă ei pot să-și împartă profitul excedentar. Această posibilitate arată că Marx exagerează antagonismul dintre interesele muncitorilor și cele ale patronilor.

În fine, trebuie menționat că tendința majorității guvernelor de a merge pe linia minimei rezistențe e susceptibilă să ducă la următorul rezultat. Dat fiind că muncitorii și patronatul sînt cel mai bine organizate și politicește cele mai puternice grupuri din comunitate, un guvern modern poate ușor să tindă să le satisfacă pe amîndouă în dauna consumatorului. Și poate face acest lucru fără remușcări, nutriend convingerea că a procedat bine statornicînd pacea între secțiunile cele mai antagoniste din comunitate.

8 Cf. textul de la notele 17 și 18 la prezentul capitol.

9 Unii marxiști se încumetă chiar să susțină că o revoluție socială violentă ar comporta mult mai puțină suferință decît cea cauzată de ravagiile inerente sistemului numit de ei „capitalist”. (Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy* (*Marxismul și democrația*), trad. în engleză E. Fitzgerald, 1940; p. 38, nota 2; Laurat îl critică pe Sidney Hook pentru că susține, în *Towards an Understanding of Marx*, asemenea vederi.) Acești marxiști nu dezvăluie însă baza științifică a acestei estimări; sau, pentru a vorbi pe șleau, a acestei mostre de subterfugiu oracular totalmente iresponsabil.

10 „Se înțelege de la sine — spune Engels despre Marx, reamintindu-și lecturile din Hegel — că atunci cînd lucrurile și raporturile lor reciproce nu sînt considerate ca fiind fixe* ci într-un proces de schimbare, atunci și reflectarea lor mintală, noțiunile, sînt de asemenea supuse schimbării și transformării; ele nu pot fi închise în definiții rigide, ci trebuie considerate în procesul lor de formare istoric, respectiv logic.” (Cf. Engels, Prefața la *Capitalul* voi. III, partea 1, în *Opere* voi. 25, p. 19).

11 Nu corespunde întru totul, deoarece comuniștii susțin uneori teoria mai moderată, mai ales în acele țări unde această teorie nu este reprezentată de social-democrați. Cf., de exemplu, textul de la nota 26 la capitolul de față.

12 Cf. notele 4 și 5 la capitolul 17 și textul respectiv; de asemenea, nota 14 la capitolul de față; de raportat prin contrast la notele 17 și 18 la capitolul de față și la textul respectiv.

13 Există, firește, și poziții situate între acestea două; după cum există și poziții marxiste mai moderate: îndeosebi, așa-numitul „revizionism” al lui

CAPITOLUL 19 —NOTA 14

375

A. Bernstein. Această din urmă poziție înseamnă, în fapt, o abandonare totală a marxismului, pledînd exclusiv pentru o mișcare muncitorească strict politică și non-violentă.

14 Această caracterizare a evoluției lui Marx este, firește, o interpretare, și încă una nu întru totul convingătoare; fapt e că Marx nu a fost foarte consecvent și că a folosit termenii de „revoluție”, „forță”, „violență” etc. cu o ambiguitate sistematică. O atare poziție i-a fost în parte impusă de faptul că în timpul vieții sale istoria nu s-a desfășurat după cum prezisese el. Ea era conformă teoriei marxiste în măsura în care manifesta cît se poate de clar o tendință de îndepărtare de ceea ce Marx numea „capitalism”, adică de non-intervenție. Marx s-a referit adesea cu satisfacție la această tendință, de exemplu în Prefața sa la prima ediție a *Capitalului*. (Cf. citatul din nota 16 la capitolul de față; vezi și textul respectiv.) Pe de altă parte, aceeași tendință (spre intervenționism) ducea la o ameliorare a soartei muncitorilor, contrar teoriei lui Marx, și astfel reducea probabilitatea revoluției. Ezităările lui Marx și interpretările ambigue ale doctrinei sale sînt, probabil, rezultatul acestei situații. Ca ilustrare la cele spuse aici, putem cita două pasaje, unul dintr-o lucrare timpurie a lui Marx, iar celălalt dintr-una tîrzie. Primul este din *Adresa către Liga Comuniștilor* (1850; *Opere* voi. 7, pp. 268 și urm.) Acest pasaj e interesant pentru că e practic. Marx presupune că muncitorii împreună cu democrații burghezi au cîștigat bătălia împotriva feudalismului și au instaurat un regim democratic. Marx isistă că, o dată obținută această izbîndă, strigătul de luptă al muncitorilor trebuie să fie „Revoluția neîntreruptă!” Ce înseamnă acest lucru, ni se explică în detaliu: „Ei trebuie să acționeze așa fel, încît agitația revoluționară nemijlocită să nu fie înăbușită imediat după revoluție.* Ei trebuie, dimpotrivă, s-o întrețină cît mai mult posibil. Ei nu numai că nu trebuie să se opună așa-ziselor excese, acțiunilor de răzbunare a poporului împotriva indivizilor pe care îi urăște sau împotriva clădirilor publice de care se leagă numai amintiri odioase, ei trebuie nu numai să tolereze aceste acțiuni, dar să și ia în mînă conducerea lor.” (Cf. și nota 35-l) la acest capitol și nota 44 la capitolul 20.)

Un pasaj moderat, ce contrastează cu cel precedent, poate fi luat din *Adresa către Internaționala întîia*, scrisă de Marx (Amsterdam, 1872; cf. L. Laurat, *op. cit.*, p. 36): „Nu neg că există țări, cum sînt Statele Unite și Marea Britanie — dacă aş cunoaște mai bine instituțiile dumneavoastră, pesemne că aş adăuga și Olanda — unde muncitorii vor putea să-și atingă scopurile cu mijloace pașnice. Dar lucrurile nu stau așa în toate țările.” Pentru aceste vederi mai moderate cf. și textul de la notele 16-18 la capitolul de față.

Toată această confuzie poate fi însă descoperită în germene încă în rezumatul final al *Manifestului*, unde întîlnim următoarele formulări contradictorii, despărțite de o singură propoziție: 1) „într-un cuvînt, comuniștii sprijină pretutindeni orice mișcare revoluționară împotriva orînduirii sociale și politice existente.” (Afirmația trebuie că include și Anglia, de exemplu.) 2) „în sfîrșit,

* Partea frazei care începe cu cuvintele „agitația revoluționară...” sună la Popper întrucîtva diferit; „efervescenta revoluționară să nu se stingă imediat după revoluție”. (N. t.)

376

CAPITOLUL 19 —NOTELE 15-21

comuniștii militează pretutindeni pentru unire și înțelegere între partidele democratice din toate țările.” Pentru a fi confuzia totală, următoarea frază sună așa: „Comuniștilor le repugnă să-și ascundă vederile și intențiile. Ei declară fățiș că țelurile lor pot fi atinse numai prin doborîrea violentă a întregii orînduiri sociale de pînă acum.” (Orînduirea democratică nu este exceptată.)

15 Cf. *Opere* voi. 23, pp. 765 și urm. (Privitor la termenul „centralizare”, substituit în ediția a treia celui de „concentrare” din ediția a doua, cf. nota 3 la prezentul capitol.)

Acest pasaj este puternic influențat de *dialectica* hegeliană, după cum se vede din ceea ce urmează mai departe. (*Antiteza* unei *teze* era numită uneori de Hegel negație a ei, iar *sinteza* era numită „negația negației”). „Modul de apropiere capitalist — scrie Marx —... este prima negație a proprietății private individuale, bazată pe munca proprie. Dar producția capitalistă produce, cu necesitatea unui proces natural, propria ei negație. Este negarea negației. Această a doua negație instituie proprietatea comună asupra pământului și asupra mijloacelor de producție.” (Pentru o mai detaliată derivare dialectică a socialismului, cf. nota 5 la capitolul 18.)

16 Aceasta a fost atitudinea adoptată de Marx în Prefața sa la prima ediție a *Capitalului* (*Opere* voi. 23, pp. 16-17), unde el scrie: „Totuși un progres este evident... Reprezentanții din străinătate ai coroanei engleze declară... că... în toate statele civilizate ale continentului european, o schimbare radicală a relațiilor existente între capital și muncă este la fel de evidentă și de inevitabilă ca în Anglia... Domnul VVade, vicepreședintele Statelor Unite ale Americii de Nord, a declarat în întruniri publice că, după abolirea sclaviei, la ordinea zilei este schimbarea radicală a relațiilor generate de capital și de proprietatea funciară!” (Cf. și nota 14 la prezentul capitol.)

17 Cf. Prefața lui Engels la prima ediție engleză a *Capitalului* (*Opere* voi. 23, p. 40) Pasajul e citat mai complet în nota 9 la capitolul 17.

18 Cf. scrisoarea lui Marx către Hyndman, din 8 decembrie 1880: vezi H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911), p. 283. Cf. și L. Laurat, *op. cit.*, 239. Putem cita aici mai complet acest pasaj: „Dacă spui că nu împărtășești vederile partidului meu cu privire la Anglia, tot ce pot să răspund este că partidul consideră o revoluție în Anglia nu necesară, ci — în conformitate cu precedentele istorice — *posibilă*. Dacă evoluția inevitabilă se va transforma într-o revoluție, vina va fi nu doar a claselor dominante, ci și a clasei muncitoare.” (Observați ambiguitatea poziției exprimate.)

19 H. B. Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, p. 101 (cf. și pp. 106 și urm.) exprimă un punct de vedere similar; el subliniază că credința marxistă „după care capitalismul nu poate fi reformat, ci doar nimicuit” este una din tezele caracteristice ale teoriei marxiste a acumulării. „Dacă adoptați o altă teorie — spune el —... rămâne posibilitatea transformării capitalismului prin metode graduale.”

20 Cf. finalul *Manifestului* (*Opere* voi. 4, p. 500): „Proletarii n-au de pierdut în această revoluție decât lanțurile. Ei au o lume de câștigat.”

21 Cf. *Manifestul* (*Opere* voi. 4, p. 487); pasajul e citat mai complet în textul de la nota 35 la acest capitol. Ultimul citat din acest alineat este din *Manifest* (*Opere* voi. 4, p. 476). Cf. și nota 35 la acest capitol.

CAPITOLUL 19 — NOTELE 22-31 377

22 Rareori s-au efectuat însă reforme sociale sub presiunea celor aflați în suferință; mișcările religioase — în care eu îi includ și pe utilitariști — și aumite personalități (cum a fost Dickens) pot exercita o mare influență asupra opiniei publice. Iar Henry Ford a descoperit, spre uimirea tuturor marxiștilor și a multor „capitaliști” — că patronul poate avea de câștigat de pe urma majorării salariilor.

23 Cf. notele 18 și 21 la capitolul 18.

24 Cf. *H. O. A./.*, 37 (= GA, seria I, voi. VI, 538).

25 Cf. *Statul și revoluția* (*Opere complete* voi. 33, p. 99). Iată cum sună întregul pasaj: „Democrația are o uriașă însemnătate în lupta dusă de clasa muncitoare împotriva capitaliștilor în vederea eliberării sale. Dar democrația nu constituie niciodată o limită dincolo de care nu se poate trece, ci numai una dintre etapele drumului de la feudalism la capitalism și de la capitalism la comunism.”

Lenin ține să sublinieze că democrația înseamnă doar „egalitate *fonnală*”. Cf. și V. I. Lenin, *Revoluția proletară și renegatul Kautsky* (*Opere complete* voi. 37, p. 270), unde Lenin folosește împotriva lui Kautsky acest argument hegelian al egalității doar „formale”: „... el ia egalitatea formală (pe de-a-ntre-aul mincinoasă și ipocrită, în condițiile capitalismului) drept una reală”.

26 Cf. Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, p. 219.

27 O atare manevră tactică este în consens cu *Manifestul*, care proclamă că comuniștii „militează pretutindeni pentru unire și înțelegere între partidele democratice din toate țările”, dar spune totodată că „scopurile lor pot fi atinse numai prin răsturnarea violentă a condițiilor sociale existente”, care includ condițiile democratice.

Dar o asemenea manevră tactică este în concordanță cu programul partidului din 1928, în care scrie (*H. o. A./.*, 1036; subl. de mine = *The Programme of the Communist International*, Modern Books Ltd., Londra, 1932, 61): „în stabilirea liniei sale tactice fiecare partid comunist trebuie să țină cont de situația concretă internă și internațională... Partidul își stabilește lozincile... urmărind organizarea... maselor pe o *scară cit mai largă*.” Dar aceasta nu se poate realiza fără a exploata din plin ambiguitatea sistematică a termenului „revoluție”.

28 Cf. *H. o. M.*, 59 și 1042 (= GA seria I, voi. VI, 557 și *Programme of the Communist International*, 65); și finalul notei 14 la capitolul de față. (Vezi și nota 37.)

29 Ceea ce urmează nu este un citat, ci o parafrază. Cf., de exemplu, pasajul din Prefața lui Engels la prima ediție engleză a *Capitalului*, citat în nota 9 la capitolul 17. Vezi și L. Laurat, *op. cit.*, p. 240.

30 Primul din cele două pasaje este citat de Laurat, *loc. cit.*; cel de-al doilea este din *Introducerea* lui Fr. Engels la ediția din 1895 a lucrării lui Karl Marx, *Luptele de clasă în Franța 1848-1850* (*Opere* voi. 22).

31 Engels era în parte conștient de faptul că a fost silit la o schimbare de front, deoarece — scrie el — „Istoria a arătat... că nici noi și nici cei care gîndeau la fel ca noi nu am avut dreptate.” (*Opere* voi. 22, p. 509) El era însă conștient în principal de o singură greșeală: aceea de a fi supraestimat, el și Marx, viteza evoluției. Că evoluția urma, de fapt, o altă direcție, el nu a admis

378

CAPITOLUL 19 — NOTELE 32-35

niciodată, deși a deplîns faptul; cf. textul de la notele 38-39 la capitolul 20, unde citez paradoxala nemulțumire exprimată de Engels pentru faptul că „clasa muncitoare devine în fapt din ce în ce mai burgheză”.

32 Cf. notele 4 și 6 la capitolul 7.

33 Ele pot fi menținute și din alte motive, bunăoară pentru că puterea tiranului depinde de sprijinul unei anumite părți a celor guvernați. Dar aceasta nu înseamnă că tirania este în fapt obligatoriu o dominație de clasă, cum ar spune marxiștii. Căci chiar dacă tiranul se vede nevoit să miluiască o anumită parte a populației, acordîndu-i avantaje economice sau de altă natură, aceasta nu înseamnă că este silit de această parte sau că această parte ar avea puterea de a revendica și impune aceste

avantaje ca pe niște drepturi ale sale. Dacă nu există *instituții* care să permită părții respective să impună influența sa, tiranul poate să retragă avantajele de care ea se bucură și să caute sprijin în altă parte.

34 *Opere* voi. 22, p. 192 (Vezi și *H. o. M.* 833 = *The Pioletaiian Revolution*, 33-34.)

35 *Cf. Opere* voi. 4, p. 487. Vezi și nota 21 la acest capitol. *Cf.* în plus următorul pasaj din *Manifest* (*Opere* voi. 4, p. 478): „Scopul imediat al comuniștilor este... cucerirea puterii politice de către proletariat.”

1) Sfatul tactic ce duce cu necesitate la pierderea bătăliei pentru democrație este dat în amănunțime de Marx în Adresa *către Liga Comuniștilor*. (*Opere* voi. 7, p. 269; cf. și nota 14 la capitolul de față și nota 44 la capitolul 20.) Marx explică aici atitudinea ce urmează a fi adoptată, după ce s-a obținut democrația, față de partidul democratic cu care, potrivit *Manifestului* (cf. nota 14 la prezentul capitol), comuniștii trebuiau să stabilească „alianță și înțelegere”. Marx spune: „Intr-un cuvânt, din primul moment al victoriei nu partidul reacționar învins trebuie să fie obiectul neîncrederii, ci aliații lor (ai comuniștilor — n. t.) de pînă atunci” (acești aliați sînt democrații — K. P.).

Marx precizează că „înmărirea întregului proletariat cu flinte, carabine, tunuri și muniții trebuie înfăptuită imediat”, și că „muncitorii trebuie să încerce să se organizeze în mod independent ca gardă proletară, cu comandanți și cu un stat-major propriu”. Trebuie făcut în așa fel „încît cîrmuirea burghezo-democratică nu numai să piardă de îndată sprijinul muncitorilor, dar să se și simtă de la bun început supravegheată și amenințată de autoritățile în spatele cărora stă întreaga masă a muncitorilor”.

Este limpede că această politică duce inevitabil la eșecul democrației. Ea determină guvernul să ia măsuri împotriva acelor muncitori care refuză să se conformeze legii și încearcă să domine prin amenințări. Marx încearcă să-și scuze linia politică propusă, apelînd la profeție (*Ibidem*, p. 270 și 269): „Lupta împotriva muncitorilor va porni de îndată ce noile cîrmuri se vor fi consolidat întrucîtva”; apoi spune: „Pentru a se putea opune energic și ca o forță de temut acestui partid (al democraților — K. P.), care va începe să-i trădeze pe muncitori din primul ceas al victoriei, aceștia trebuie să fie înarmați și organizați.” Eu cred că tactica preconizată de Marx ar produce tocmai efectele prorocite de el. Acestea ar face să se adeverească profeția sa istorică. Într-adevăr, dacă muncitorii ar proceda în acest fel, orice democrat cu capul pe umeri ar fi silit (chiar dacă, și mai ales dacă, dorește să promoveze cauza celor asupriți) să ia parte la

CAPITOLUL 19 —NOTELE 36-38

379

ceea ce Marx numește trădarea muncitorilor și să lupte împotriva celor porniți să nimicească instituțiile democratice menite a oceroti pe indivizi de mîrînimia tiranilor și a Marilor Dictatori.

Aș putea adăuga că pasajele citate reprezintă luări de poziție relativ timpurii ale lui Marx și că opiniile sale mai mature au fost întrucîtva diferite și în orice caz mai ambigue. Rămîne un fapt, totuși, că aceste pasaje timpurii au avut o influență durabilă și că deseori s-a acționat în conformitate cu ele, în detrimentul tuturor celor implicați.

2) în legătură cu punctul b) din textul de mai sus, am putea cita un pasaj din Lenin (*Opere complete* voi. 37, p. 265): „... muncitorii știu și-și dau seama foarte bine... că parlamentul burghez este o instituție străină, un instrument de asuprire a proletariatului de către burghezie, o instituție a clasei dușmane, a minorității exploatoare.” E clar că astfel de formulări nu erau de natură să-i încurajeze pe muncitori să ia apărarea democrației parlamentare împotriva asalturilor fasciste.

36 *Cf.* Lenin, *Statul și revoluția* (*Opere complete* voi. 33, p. 87): „Democrație pentru cei bogați — iată democratismul societății capitaliste... Marx a sesizat admirabil această *esență* a democrației capitaliste,... spunînd: cei asupriți sînt lăsați să hotărască o dată la cîțiva ani care anume din reprezentanții clasei asupritoare... îi va călca în picioare...” Vezi și notele 1 și 2 la capitolul 17.

37 Lenin scrie în *Stîngismul — boala copilăriei comunismului* (*Opere complete*, voi. 41, pp. 78 și urm.; sublinierile îmi aparțin): „... toată atenția trebuie concentrată asupra pasului următor... și anume: găsirea formelor de *trecere* spre revoluția proletară sau de *apropiere* de aceasta. Avangarda proletariatului este cîștigată din punct de vedere ideologic... Dar de aici și pînă la victorie mai e o cale destul de lungă... Pentru ca întreaga clasă... să ajungă să adopte o asemenea poziție, numai propaganda, numai agitația nu sînt suficiente. Pentru aceasta *este necesar ca masele să dobîndească o experiență politică a lor proprie*. Aceasta e legea fundamentală a tuturor revoluțiilor mari... masele... *au trebuit să simtă pe propria lor piele... întreaga inevitabilitate a dictaturii reacționarilor extremiști...*, singura alternativă posibilă a dictaturii proletariatului, *pentru a cotti hotărît spre comunism*.¹”

38 După cum este de așteptat, fiecare din cele două partide marxiste încearcă să arunce pe celălalt vina pentru eșecul lor; unul îl acuză pe celălalt pentru politica lui aducătoare de nenorociri, și este la rîndul său acuzat de acesta pentru că întreține credința muncitorului în posibilitatea de a cîștiga bătălia pentru democrație. E oarecum ironic să descoperi că Marx a dat el însuși o excelentă descriere, ce se potrivește pînă în detaliu, a acestei metode de a da vina eșecului propriu pe împrejurări și îndeosebi pe partidul cu care te afli în concurență. (Descrierea lui Marx viza, firește, un grup rival stîngist din vremea sa.) Marx scrie (*H. o. M.*, 130; ultimul grup de sublinieri îmi aparține = V. I. Lenin, *Doctrinile lui Karl Marx*, L.L.L., voi. I, 55): „Ei n-au nici un motiv de a-și examina critic resursele. Tot ce trebuie să facă este să dea semnalul, și poporul, cu toate resursele lui inepuizabile, se va năpusti împotriva *asupritorilor*. Dacă în fapt... puterile lor se dovedesc a fi curată neputință, vina va fi dată pe acțiunea nefastă a sofiștilor” (celălalt partid, pesemne) „care scindează *poporul unit* fărîmiîndu-l în tabere ostile... ori se va spune că toată între-

380

CAPITOLUL 20 —NOTELE 1 - 7

CAPITOLUL 20 —NOTELE 8-10

381

prinderea a eșuat din pricina unui detaliu în execuție sau că un accident neprevăzut a stricat, pentru moment, jocul. În oricare caz democratul” (sa antidemocratul) „iese imaculat din cea mai penibilă înfrîngere, după cum a intrat în ea inocent, *cu convingerea proaspăt dobîndită că e merit să învînsă—că nici el nici partidul lui nu trebuie să-și abandoneze vechea poziție ci că, dîni potrivă, condițiile trebuie să se maturizeze, să evolueze în direcția preconizată deel...*”

39 Spun „aripa radicală”, pentru că această interpretare istoricistă a fascismului ca fiind un stadiu inevitabil al dezvoltării inexorabile a fost acceptată și susținută și de grupuri situate altminteri departe de comuniști. Chiar și unii din liderii muncitorilor vienezi care au opus fascismului o rezistență eroică dar tardivă și prost organizată erau profund convinși că fascismul era un pas necesar în dezvoltarea istorică spre socialism. Oricît l-ar fi urît, ei se simțeau obligați să privească pînă și fascismul ca pe un pas înainte, ce apropie mulțimile de năpăstuiți de țelul lor ultim.

40 *Cf.* pasajul citat în nota 37 la capitolul de față.

Note la capitolul 20

1 Unica traducere completă în engleză a celor trei volume ale *Capitalului* numără aproape 2 500 de pagini. La acestea trebuie adăugate cele trei volume publicate în germană subtitlul *Teorii asupra plusvalorii*; ele conțin material, în mare parte istoric, pe care Marx intenționa să-l folosească în *Capitalul*.

2 Cf. opoziția dintre capitalismul neîngrădit și intervenționism, descrisă în capitolele 16 și 17. (Vezi notele 10 la capitolul 16, 22 la capitolul 17 și 9 la capitolul 18, împreună cu textul respectiv.)

Pentru aserțiunea lui Lenin, cf. *H. o. A./.*, 561 (= *The Teachings of Karl Marx*, 29, subliniat de mine). Interesant e că nici Lenin nici majoritatea marxiștilor nu par să-și dea seama că de la Marx încoace societatea s-a schimbat. Lenin vorbește în 1914 despre „societatea contemporană” ca și cum ar fi societatea contemporană deopotrivă lui Marx și lui însuși. Or, *Manifestul* a fost publicat în 1848.

3 Pentru toate citatele din alineat, cf. Marx-Engels, *Opere* voi. 23, p. 636.

4 Cf. considerațiile făcute cu privire la acești termeni în nota 3 la capitolul 19.

5 Mai avantajoasă, deoarece nu ar alimenta spiritul defetist, ce putea să pună în pericol conștiința de clasă (după cum am menționat în textul de la nota 7 la capitolul 19).

6 Cf. *Opere* voi. 23, pp. 641 și urm.

7 Cele două citate sînt din *Capitalul* (*Opere* voi. 23, pp. 641 și 648). Termenul tradus prin „semi-prospertitate” s-ar reda, într-o traducere mai liberă, prin „prospertitate medie”. În loc de „supraproducție” aș prefera traducerea „producție excesivă”, deoarece Marx nu înțelege „supraproducția” în sensul că s-ar produce mai mult decît se poate vinde *acum*, ci în sensul că se produce atît de mult, înfînt se vor ivi curînd dificultăți în desfacerea producției.

8 După cum se exprimă Parkes; cf. nota 19 la capitolul 19.

9 Teoria valorii-muncă este, bineînțeles, foarte veche. De reținut că discuția ne care o fac eu despre teoria valorii are în vedere doar așa-numita „teorie obiectivă a valorii”; nu intenționez să critic „teoria subiectivă a valorii” (căreia pesemne i s-ar potrivi mai bine denumirea de teorie a evaluării subiective, sau a actelor de alegere; cf. nota 14 la capitolul 14). J. Viner a avut amabilitatea să-mi semnaleze că aproape singura legătură dintre teoria valorii a lui Marx și cea a lui Ricardo izvorăște dintr-o neînțelegere a acestuia din urmă de către Marx și că Ricardo n-a susținut niciodată că, la volume comparabile, munca ar avea o putere creatoare mai mare decît capitalul.

10 Mie mi se pare cert că Marx nu s-a îndoit niciodată că „valorile” lui corespund, *într-un fel sau altul*, prețurilor de vînzare. Valoarea unei mărfi, susținea el, este egală cu a alteia dacă numărul mediu de ore de muncă necesare pentru producerea lor este același. Dacă una din cele două mărfi este *aurul*, atunci greutatea ei poate fi considerată drept *prețul* celeilalte mărfi, exprimat în aur; și cum (prin lege) banii se bazează pe aur, ajungem la prețul în bani al mărfii.

Raporturile reale de schimb pe piață, precizează Marx (vezi în special în *Opere* voi. 23 importanta notă de subsol 37 la p. 179), vor oscila în jurul raporturilor dintre valori; și în consecință, prețul de vînzare în bani va oscila în jurul raportului de valoare corespunzător dintre marfa respectivă și aur. „Prin transformarea mărimii valorii în preț — spune Marx într-o formulare un pic greoaie (*Opere* voi. 23, p. 117; subliniat de mine) — acest raport necesar apare ca raport de schimb între o marfă și *marfa-bani* existentă în afara ei” (adică aurul). „Dar în acest raport de schimb își poate găsi expresia atît mărimea valorii mărfii cît și plusul sau minusul față de această mărime, care apar la înstrăinarea mărfii în condiții date”; cu alte cuvinte, prețurile pot să fluctueze. „Posibilitatea unei abateri a prețului de la mărimea valorii rezidă, prin urmare, în însăși forma preț. Nu este vorba de o deficiență a acestei forme, dimpotrivă, tocmai această particularitate face ca ea să fie forma adecvată a unui mod de producție în care regula își poate croi drum prin haos numai ca lege a mediei care acționează orbește.” Mie mi se pare clar că „regula” despre care vorbește Marx sînt valorile și că el crede că valorile „se manifestă” (sau „se afirmă”) numai ca medii ale prețurilor efective de vînzare, care deci oscilează în jurul valorii.

Motivul pentru care subliniez aici acest lucru este că uneori a fost negat. G. D. H. Cole, de exemplu, scrie în „Introducerea” sa (*Capitalul*, XXV; subliniat de mine) următoarele: „Marx... vorbește de obicei ca și cum mărfurile ar avea în mod real o tendință, *poslerioară* fluctuațiilor vremelnice de pe piață, de a fi schimbate la «valorile» lor. Or, el spune explicit (la pagina 79) că nu are în vedere așa ceva; iar în volumul al treilea al *Capitalului*, el... prezintă cum nu se poate mai clar inevitabila divergență dintre prețuri și «valori».” Dar deși este adevărat că Marx nu consideră fluctuațiile ca fiind doar „temporare”, el crede că există în mărfuri o tendință, *supusă* fluctuațiilor de pe piață, de a fi schimbate la „valorile” lor; căci după cum am văzut din pasajul citat aici, la care se referă și Cole, Marx nu vorbește de vreo *divergență* între valoare și preț, ci descrie fluctuațiile și mediile. Poziția e întrucîtva diferită în volumul al treilea al

382

CAPITOLUL 20 — NOTELE 11-18

Capitalului, unde (capitolul IX) locul „valorii” mărfii este luat de o nouă categorie, aceea a „prețului de producție”, care rezultă din însumarea costului de producție cu rata medie a plusvalorii. Chiar și aici însă rămîne caracteristic pentru gîndirea lui Marx că această nouă categorie, prețul de producție, se leagă de prețul efectiv de pe piață doar ca un fel de regulator de medii. El nu determină prețurile de pe piață în mod direct, ci se exprimă (întocmai ca și „valoarea” din volumul întîii) ca o medie în jurul căreia oscilează sau fluctuează prețurilor reale. Aceasta se vede din următorul pasaj (*Capitalul*, 111/2, în *Opere* voi. 25, partea a II-a, p. 398): „Prețurile de piață cresc peste și scad sub acest preț de producție regulator, dar aceste oscilații se anulează reciproc... Vom găsi aici aceeași dominantă a mediilor reglatoare semnalată de Quetelet în fenomenele sociale.” în mod similar, Marx vorbește aici (p. 400) despre „prețul regulator...”, prețul în jurul căruia oscilează prețurile... de piață”; iar la pagina următoare, unde vorbește despre influența concurenței, el spune că-l interesează „prețul *natural*...”, adică prețul... care nu este el reglat de concurență, ci, dimpotrivă, o reglează”. (Subliniat de mine.) în afară de faptul că prețul „natural” arată limpede că Marx speră să descopere esența ale cărei „forme de manifestare” sînt prețurile oscilante de pe piață (cf. și nota 23 la acest capitol), vedem că Marx e Consecvent ideii că această esență, fie ea valoarea sau prețul de producție, se manifestă ca *medie* a prețurilor de piață. Dezi *Das Kapital*, 111/1, 171 și urm.

11 Cole, *op. cit.*, XXIX, spune, în altminteri remarcabil de clara sa expunere a teoriei plusvalorii a lui Marx, că aceasta a fost „contribuția lui distinctivă la doctrina economică”. Engels însă, în Prefața sa la volumul al doilea al *Capitalului*, a arătat că această teorie nu este a lui Marx, că Marx însuși nu numai că n-a pretins vreodată că ar fi a lui, ci s-a ocupat chiar de istoria ei (în ale sale *Teorii asupra plusvalorii*; cf. nota 1 la acest capitol). Engels citează din manuscrisul lui Marx pentru a arăta că acesta se ocupă de contribuția lui Adam Smith și a lui Ricardo la această teorie și citează pe larg din broșura *The Source and Remedy of the National Difficulties*, menționată în *Capitalul*, 646, spre a arăta că ideile principale ale doctrinei, cu excepția distincției lui Marx dintre muncă și forța de muncă, se găsesc aici. (Cf. *Capitalul* voi. II, cap. XII-XV.)

12 Prima parte este denumită de Marx (cf. *Opere* voi. 23, pp. 242-243 și urm.) *timp de muncă necesar*, iar cea de a doua *timp de supramuncă*.

13 Cf. Prefața lui Engels la volumul al doilea al *Capitalului* (*Opere* voi. 24, p. 23).

14 Derivarea doctrinei despre plusvaloare a lui Marx este, firește, legată de critica pe care el o face libertății „formale”, dreptății „formale” etc. Cf. în special notele 17 și 19 la capitolul 17, și textul respectiv. Vezi și textul de la nota următoare.

15 Cf. *Capitalul* voi. I (în *Opere* voi. 23, p. 765). Vezi și pasajele indicate în nota precedentă.

16 Cf. textul la nota 18 (și nota 10) la capitolul de față.

17 Vezi îndeosebi capitolul X din volumul al treilea al *Capitalului*.

18 Pentru acest citat, cf. *Opere* voi. 23, pp. 648-649. De la cuvintele „suprapopulația este deci”, pasajul urmează imediat după cel citat în textul de la nota 7 la acest capitol. (Am omis cuvântul „relativă” de după „supra-“

CAPITOLUL 20 — NOTELE 19-21

383

populația”, fiindcă în contextul de față este irelevant și poate chiar generator de confuzie.) Citatul prezintă interes în legătură cu problema ofertei și cererii și cu doctrina lui Marx că acestea au un „substrat” (sau „esență”); cf. notele 10 și 20 la capitolul de față.

19 Se poate menționa, în legătură cu aceasta, că fenomenele în cauză — mizeria într-o perioadă de industrializare rapidă (sau a „capitalismului timpuriu”; cf. mai jos nota 36 și textul respectiv) au fost recent explicate printr-o ipoteză care, dacă rămîne în picioare, ar arăta că teoria exploataării dezvoltată de Marx avea destul miez. Am în vedere o teorie bazată pe doctrina lui Walter Eucken a celor două sisteme monetare pure (aurul și sistemul de credit) și metoda sa de a analiza diversele sisteme economice istoricește date ca „mixturi” ale sistemelor pure. Aplicînd această metodă, Leonhard Miksch a arătat recent (în articolul *Die Geldordnung der Zukunft* din „Zeitschrift für das gesamte Kreditwesen”, 1949) că sistemul de credit duce la *investiții forțate*, consumatorul fiind silit să economisească, să se abțină de a cheltui; „dar capitalul economisit prin aceste investiții forțate” — scrie Miksch — „nu aparține celor ce s-au văzut siliți să-și restrîngă consumul, ci întreprinzătorilor”. Dacă această teorie se dovedește acceptabilă, analiza lui Marx (însă nu „legile” și nici profețiile sale) ar apărea justificată într-o măsură considerabilă. Pentru că nu există decît o mică deosebire între „plusvaloarea” lui Marx, care, de drept, aparține muncitorului dar este „apropriată” sau „expropriată” de către „capitalist”, și „economii forțate” ale lui Miksch, care devin pro^rietatea nu a consumatorului ce s-a văzut silit să economisească, ci a „întreprinzătorului”. Miksch însuși dă de înțeles că aceste rezultate explică multe aspecte ale dezvoltării economice din secolul al nouăsprezecelea (și ale nașterii socialismului).

Se cuvine remarcat că analiza lui Miksch explică faptele relevante invocînd *imperfecțiunile* sistemului concurențial (el vorbește de un „monopol economic al creării de bani, înzestrat cu o putere formidabilă”), în timp ce Marx a încercat să explice faptele corespunzătoare pornind de la ipoteza unei piețe libere, adică a liberei concurențe. (În plus „consumatorii” nu pot fi, desigur, identificați complet cu „muncitorii industriali”.) Oricare ar fi însă explicația, faptele — descrise de Miksch ca „intolerabil de antisociale” — rămîn; și este spre lauda lui Marx, atît că a refuzat să se împace cu aceste fapte, cît și că a depus un mare efort pentru a le explica.

20 Cf. nota 10 la capitolul de față, îndeosebi pasajul referitor la prețul „natural” (de asemenea nota 18 și textul respectiv); este interesant că în volumul al treilea al *Capitalului*, nu departe de pasajele citate în nota 10 la capitolul de față (vezi *Capitalul*, III/2, 352; subl. îmi aparțin), și într-un context similar, Marx face următoarea remarcă metodologică: „*Dacă aparența lucrurilor ar coincide cu esența lor, orice știință ar fi de prisos.*” Aceasta înseamnă, firește, esențialism pur. În nota 24 la capitolul de față am arătat că acest esențialism se învecinează cu metafizica.

Este clar că atunci cînd, mai ales în volumul întîii, vorbește în repetate rînduri despre „forma-bani”, Marx se gîndește la o „formă a aparenței”, a cărei esență este „valoarea”. (Cf. și nota 6 la capitolul 17 și textul respectiv.)

21 *Capitalul*, voi. I. „Fetișismul mărfii și misterul său”.

384

CAPITOLUL 20 — NOTELE 22 - 26

22 Cf. *Opere* voi. 23, pp. 530-531, cu rezumatul lui Marx: „O dublare a forței productive a muncii, împărțirea zilei de muncă rămînînd aceeași, ar lăsa nechimbat prețul forței de muncă și plusvaloarea. Atîta doar că fiecare din ele s-ar concretiza în de două ori atîtea valori de întrebuițare, care însă ar fi definite în mod proporțional... în caz de creștere a productivității muncii prețul forței de muncă ar putea astfel să scadă în mod continuu o *dată cu creșterea, tot continuă, a masei de mijloace de subzistență ale muncitorului.*”

23 Dacă se înregistrează o creștere mai mult sau mai puțin generală a productivității, atunci e posibil să crească și productivitatea în întreprinderile de exploatare și prelucrare a aurului; ceea ce ar însemna că aurul, la fel ca orice altă marfă, devine mai ieftin dacă e evaluat prin timpul de muncă. În consecință, ceea ce e valabil pentru restul mărfurilor va fi valabil și pentru aur; iar cînd Marx vorbește (cf. nota precedentă) despre creșterea venitului real al muncitorului, aceasta ar fi valabil, teoretic vorbind, și despre venitul său în aur, adică în bani. (Așadar, analiza lui Marx din *Capitalul*, de unde am citat doar un rezumat în nota precedentă, nu este corectă acolo unde el vorbește despre „prețuri”; pentru că „prețurile” sînt „valorile” exprimate în aur și ele pot rămîne *neschimbate* dacă productivitatea crește în mod egal în toate ramurile producției, inclusiv în cea a aurului.)

24 Ceea ce e straniu în teoria valorii a lui Marx (ca deosebită de cea a școlii clasice engleze, susține J. Viner) este că ea consideră munca umană ca fiind fundamental diferită de toate celelalte procese din natură, spre exemplu de munca animalelor. De unde se vede clar că teoria se sprijină, în ultimă instanță, pe o teorie *morală*, pe doctrina că suferința umană și timpul de munca cheltuit de om sînt ceva fundamental diferit de oricare din procesele naturale. Am putea numi această doctrină *doctrina sacralității muncii umane*. În ce mă privește, nu neg că în sens moral această teorie este corectă și că, deci, avem datoria de a acționa conform ei. Dar cred în același timp că o analiză economică nu trebuie să se bazeze pe o doctrină morală sau metafizică sau religioasă de care cel ce o susține nu este conștient. Marx care, după cum vom vedea în capitolul 22, nu credea în mod conștient într-o morală umanitară sau reprima în sinea sa asemenea credințe, clădea pe o temelie moralistă acolo unde nu bănuia — în teoria sa abstractă a valorii. Există aici, firește, o legătură cu esențialismul său: esența tuturor relațiilor sociale și economice este munca umană.

25 Referitor la intervenționism, cf. notele 22 la capitolul 17 și 9 la capitolul 18. (Vezi și nota 2 la capitolul de față.)

26 Referitor la *paradoxul libertății!!*) aplicarea sa la libertatea economică, cf. nota 20 la capitolul 17, unde se dau și alte referințe.

Problema *pieței libere*, menționată în text numai cu aplicare la piața muncii, este de o importanță foarte mare. Generalizînd cele spuse în text. apare clar că ideea pieței libere este paradoxală. Dacă statul nu intervine, pot să intervină alte organizații semi-politice cum sînt monopolurile, trusturile, cartelurile etc, reducînd libertatea pieței la o ficțiune. Pe de altă parte, este de cea mai mare importanță să se înțeleagă că fără o piață liberă ocrotită cu grijă, întregul sistem economic va înceta inevitabil să îndeplinească singurul său scop rațional, acela de a *satisface cerințele consumatorului*. Dacă acesta din urmă n-are posibilitatea de a alege; dacă e nevoit să ia ceea ce producătorul îi oferă; dacă nu

CAPITOLUL 20 — NOTELE 27 - 33

385

consumatorul, ci producătorul — fie el un producător privat, statul sau un serviciu comercial — este stăpînul pieței; atunci se creează inevitabil o situație în care consumatorul servește, în ultimă instanță, ca un fel de furnizor de bani și collector de deșeuri al producătorului, în loc ca producătorul să fie în slujba nevoilor și dorințelor consumatorului.

Aici ne confruntăm, în mod evident, cu o importantă problemă de inginerie socială: piața trebuie controlată, dar în așa fel încît controlul să nu împietzeze asupra liberei alegeri a consumatorului și să nu suprimă necesitatea ca producătorii să se întrecă între ei pentru a cîștiga favoarea consumatorului. O „planificare” economică ce nu planifică în favoarea libertății economice în acest sens ne-ar apropia primejdios de mult de totalitarism. (Cf. F. A. Hayek, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, 1939/40.)

27 Cf. nota 2 la acest capitol și textul respectiv.

28 Această distincție între mașinile și utilajele ce servesc în principal la *extinderea* producției și cele ce servesc în principal la *intensificarea* ei a fost introdusă în text mai ales cu scopul de a permite o prezentare mai clară a raționamentului. Sper însă că ea contribuie, în plus, și la ameliorarea lui.

Cele mai importante pasaje din Marx referitoare la ciclul industrial (ci.) și la legătura acestuia cu șomajul (ș.): *Manifestul* (*Opere* voi. 4, pp. 471 și urm.) (ci.) și mai multe locuri din *Capitalul*, voi. 1 (cf. *Opere* voi. 23). Vezi și volumul al treilea al *Capitalului*, îndeosebi capitolul XV, secțiunea *Surplus de capital și surplus de populație*, (ci. și ș.) și capitolele XXV-XXXII. Vezi și pasajul din volumul al doilea al *Capitalului* din care am citat o frază în nota 17 la capitolul 17.

29 Cf. *Minutes of Evidence. taken before the Secret Committee of the House of Lords appointed to inquire into the causes of Distress etc.*, 1875, citat în *Capitalul*, III/ 1, în *Opere* voi. 25 partea I, pp. 464 și urm.

30 Cf., spre exemplu, cele două articole referitoare la *Reforma bugetară* de C. G. F. Simkin din revista australiană *Economic Record*, 1941 și 1942 (vezi și nota 3 la capitolul 9). Aceste articole se ocupă de politica de prevenire și combatere a crizelor și relatează pe scurt despre măsurile practice în Suedia.

31 Cf. Parkes. *Marxism — A Post Mortem*, îndeosebi p. 220, nota 6.

32 Citatele sînt din *Capitalul*, III/2, în *Opere* voi. 25, partea a II-a, p. 357. (Eu traduc prin „mărfuri utile”, deși „valoarea de întrebuintare” ar fi o traducere mai literală.)

33 Teoria pe care o am în vedere (susținută — întocmai sau cu foarte mici ajustări — de J. MU!, după cum mă informează J. Viner) este ținta unor frecvente aluzii ale lui Marx, care a combătut-o, fără a izbuti însă să arate foarte limpede de ce nu e de acord cu ea. Am putea-o exprima foarte pe scurt ca fiind doctrina conform căreia întregul capital se reduce în cele din urmă la salarii, întrucît capitalul „imobilizat” (sau, cum îi spune Marx, „constant”) a fost produs, și plătit, ca salarii. Sau, în terminologia lui Marx: Nu există capital constant, ci doar capital variabil.

Această doctrină a fost prezentată foarte clar și simplu de Parkes (*op. cit.*, 95): „întregul capital este capital variabil. Că așa stau lucrurile, va reieși clar dacă ne vom reprezenta o întreprindere ipotetică ce controlează întregul său proces de producție, de la fermă sau mină pînă la produsul finit.

386

CAPITOLUL 20 — NOTELE 34 - 37

fără a cumpăra din afară utilaje sau materie primă. Într-o asemenea întreprindere întreg costul producției va consta din suma salariilor plătite.” Și cum un sistem economic luat în ansamblu poate fi privit ca o asemenea întreprindere ipotetică, în cadrul căreia utilajele (capitalul constant) sînt plătite totdeauna sub formă de salarii (capital variabil), totalul capitalului constant face parte în mod necesar din totalul celui variabil.

Nu cred că acest raționament, pe care și eu l-am împărtășit cîndva, poate invalida poziția lui Marx. (Aceasta e, poate, singura chesione importantă în care nu pot să fiu de acord cu excelenta critică a lui Parkes.) Și iată de ce. Dacă ipotetica întreprindere se decide să-și *sporească* utilajele, și nu doar să le înlocuiască sau să le aducă îmbunătățirile necesare — putem privi acest proces ca pe un tipic proces de acumulare de capital, în sensul lui Marx, *prin investiții din profit*. Pentru a evalua eficiența acestei investiții, va trebui să examinăm dacă profiturile din anii următori cresc proporțional cu ea. O parte din aceste noi profituri poate fi la rîndul său investită. În cursul anului în care este investită (adică, în care are loc o acumulare de profit prin transformare în capital constant) ea este plătită, ce-i drept, sub formă de capital variabil. Însă după ce a fost investită, ea va fi considerată, în perioadele următoare, parte a capitalului constant, deoarece se așteaptă de la ea să contribuie proporțional la obținerea de noi profituri. Dacă acest lucru nu se întîmplă, rata profitului va trebui să scadă și atunci vom spune că a fost o investiție greșită. Rata profitului este deci o măsură a eficienței unei investiții, a productivității capitalului constant nou-adăugat care, deși inițial a fost plătit sub formă de capital variabil, devine totuși capital constant în sensul lui Marx și își exercită influența asupra ratei profitului.

34 Cf., de exemplu, capitolul XIII din volumul al treilea al *Capitalului*, 221: „Masa absolută a profitului produs... poate, așadar, să crească..., cu toată scăderea progresivă a ratei profitului. Aceasta nu numai că este *posibil*, ci chiar *trebuie* să se întîmple — abstracție făcînd de fluctuațiile trecătoare — în sistemul producției capitaliste.”

35 Citatele din acest alineat sînt din *Capitalul*, voi. I. (*Opere* voi. 23, pp. 650-651, 654-655.)

36 Pentru rezumatul lui Parkes, cf. *Marxism — A Post Mortem*, p. 102. Putem menționa aici că teoria marxistă după care revoluțiile depind de

mizerie a fost confirmată într-o anumită măsură în secolul trecut de izbucnirea unor revoluții în țări în care mizeria a crescut într-adevăr. Însă contrar predicției lui Marx, acestea nu au fost țări ale capitalismului dezvoltat, ci fie țări agrare, fie țări în care capitalismul era într-un stadiu primitiv de dezvoltare. În sprijinul acestei constatări Parkes a întocmit o listă (cf. *op. cit.*, 48). Ar rezulta astfel că tendințele revoluționare scad o dată cu progresele industrializării. Prin urmare Revoluția rusă nu trebuie interpretată ca prematură (iar țările industriale avansate nu trebuie considerate răs-coapte pentru revoluție), ci mai degrabă ca un produs al mizeriei tipice unui capitalism imatur și al mizeriei din mediul rural, la care s-au adăugat mizeria războiului și prilejul favorabil oferit de înfrîngere-rile armatei ruse. Vezi și, mai sus, nota 19.

37 Cf. *H. o. M.*, 507.

Într-o notă de subsol la acest pasaj (cf. *Capitalul* voi. III /1, în *Opere* voi. 25, partea I, p. 241) Marx susține că Adam Smith are dreptate, iar Ricardo greșește.

CAPITOLUL 21 — NOTELE 1-2

387

Pasajul din Smith la care Marx probabil face aluzie este citat mai jos în cuprinsul alineatului și este luat din *The Wealth of Nations*, (voi. II, p. 95 în Everyman edition).

Marx citează un pasaj din Ricardo (*Works*, ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, Everyman edition, p. 78). Există însă un pasaj și mai caracteristic în care Ricardo susține că mecanismul descris de Smith „nu poate... afecta rata profitului” (*Principles*, 232).

38 Citat în Lenin, *Imperialismul...*, în *Opere complete*, voi. 27, p. 411.

39 Referitor la această schimbare de front, cf. nota 31 la capitolul 19 și textul respectiv.

40 Cf. Lenin, *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* (1917) (în *Opere complete*, voi. 27 p. 412).

41 Aceasta poate fi o scuză, deși una foarte nesatisfăcătoare, pentru unele din remarcile cele mai deprimante ale lui Marx, citate de Parkes în *Marxism — A Post Mortem* (213 și urm., nota 3). Sînt remarci extrem de deprimante, pentru că prilejuiesc întrebarea dacă Marx și Engels au

fost cu adevărat iubitori de libertate, cum ne-ar fi plăcut să credem; dacă n-au fost cumva influențați de iresponsabilitatea și naționalismul lui Hegel mai mult decât ne-am fi așteptat în temeiul doctrinei lor generale.

42 Cf. *Opere* voi. 20, p. 277: „Transformând tot mai mult majoritatea covârșitoare a populației în proletariat, modul de producție capitalist creează forța care este silită să înfăptuiască această revoluție.” Pentru pasajul din *Manifestul*, cf. *Opere* voi. 4, p. 476. Pasajul următor este din *Războiul civil din Franța*, în *Opere* voi. 17, pp. 379-380.

43 Pentru acest pasaj de o uimitoare naivitate, cf. *Opere* voi. 17, p. 358.

44 Referitor la această tactică, cf. Marx, *Adresă către Liga Comuniștilor*, citată în notele 14 și 35-37 la capitolul 19. (Cf. și, de exemplu, notele 26 și urm. la acel capitol.) A se vedea și următorul pasaj din *Adresă* (*Opere* voi. 7, p. 273). (Subl. de mine = *Labour Monthly*, septembrie 1922, 145-146): „Așa, de pildă, dacă mic-burghezi propun răscumpărarea căilor ferate și a fabricilor, muncitorii trebuie să ceară ca aceste căi ferate și fabrici să fie pur și simplu confiscate de stat fără nici o despăgubire, ca proprietate a unor reacționari. Dacă democrații propun impozite proporționale, muncitorii trebuie să ceară impozite progresive; dacă democrații propun ei înșiși impozite progresive moderate, muncitorii trebuie să insiste asupra unui impozit ale cărui cote să crească atât de repede, încât să distrugă marele capital; dacă democrații cer plata datoriilor publice, muncitorii să ceară declararea statului în stare de faliment. *Revendicările muncitorilor vor trebui deci să se orienteze pretutindeni după concesiile și măsurile democraților.*” Iată deci tactica preconizată de comuniști, despre care Marx spune: „Lozinca lor de luptă trebuie să fie: «Revoluția neîntreruptă!».”

Note la capitolul 21

1 Cf. notele 22 la capitolul 17 și 9 la capitolul 18, ca și textul respectiv.

2 Engels spune în *Anti-Duliring* că Fourier a descoperit cu mult timp în urmă „cercul vicios” al modului de producție capitalist; cf. *Opere* voi. 20, p. 270.

388

CAPITOLUL 22 — NOTELE 1-11

3 Cf. *Opere* voi. 25, partea I, p. 448.

4 Cf., spre exemplu, Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, pp. 102 și urm.

5 Aceasta e o problemă pe care vreau s-o las deschisă.

6 Asupra acestei idei a insistat, în diferite discuții, colegul meu, prof. C. G. F. Simkin.

7 Cf. textul de la nota 11 la capitolul 14 și finalul notei 17 la capitolul 17.

8 Cf. H. A. L. Fisher, *History of Europe* (1935), Prefața, voi. I, p. VII. Pasajul e citat mai complet în nota 27 la capitolul 25.

Note la capitolul 22

1 Referitor la lupta lui Kierkegaard împotriva „creștinismului oficial”, cf. îndeosebi a sa *Carte a Judecătorului* (ed. germană, de H. Gottsched, 1905).

2 Cf. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* (1817); citat în *Capitalul*, 715.

La p. 711 (nota 1) Marx îl citează pe „galantul și spiritualul abate Galiani” ca împărțind vederi similare: „Dumnezeu a făcut ca oamenii care exercită profesiunile cele mai utile să se nască în număr foarte mare.” Vezi Galiani, *Della Moneta*, 1803, p. 78.

Că nici măcar în țările occidentale creștinismul încă nu s-a debarasat cu totul de spiritul care preconizează revenirea la societatea închisă a reacțiunii și asupririi, se poate vedea din strălucita polemică a lui II. G. Wells împotriva atitudinii partizane și pro-fasciste a lui Dean Inge față de războiul civil din Spania. Cf. H. G. Wells, *The Common Sense of War and Peace* (1940), pp. 38-40. (Făcînd această referire la cartea lui Wells, nu înțeleg să mă raliez în nici un fel la cele spuse de el, fie în chip critic sau constructiv, despre federație; și mai cu seamă la ideea comisiilor mondiale cu depline împuterniciri, avansată de el la pp. 56 și urm. Primejdiile fasciste pe care le comportă o atare idee mi se par enorme.) Pe de altă parte, există pericolul opus, cel al unei biserici pro-comuniste; cf. nota 12 la capitolul 9.

3 Cf. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 172.

4 Kierkegaard a spus însă despre Luther un lucru ce i s-ar putea potrivi și lui Marx: „Ideea corectivă a lui Luther... produce... cea mai sofisticată formă de... păgînism.” (*Op. cit.*, 147.)

5 Cf. // o. A./, 231 (= Ludwig Feuerbach, 56); cf. notele 11 și 14 la capitolul 13.

6 Cf. nota 14 la capitolul 13 și textul respectiv.

7 Cf. lucrarea mea *The Poverty of Historicism*, secțiunea 19.

8 Cf. H. o. A./, 247 și urm. (=GA, volum special, 97).

9 Pentru aceste citate, cf. // o. A./, 248 și 279 (ultimul pasaj e prescurtat = GA, volum special, 97 și 277).

10 Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, p. 16. (Sublinierea îmi aparține.)

11 Pentru aceste două citate, cf. *The Churches Survey Their Task* (1937), p. 130, și A. Loewe, *The Universities in Transformation* (1940), p.

1. În legătură cu remarcă finală din acest capitol, cf. și vederile exprimate de Parkes în ultima frază a criticii sale la adresa marxismului (*Marxism — A Post Mortem* 1940, p. 208).

CAPITOLUL 23 — NOTELE 1 - 8 Sote la capitolul 23

389

1 Privitor la Mannheim, vezi îndeosebi *Ideologie și utopie* (citată aici după ed. germană, 1929). Termenii „habitat social” și „ideologie totală” se datorează ambii lui Mannheim; termenii „sociologism” și „istorism” au fost menționați în capitolul precedent. Ideea de „habitat social” este platoniciană.

Pentru o critică a cărții lui Mannheim *Omul și societatea într-o epocă de reconstrucție* (1941), care combină tendințele istoriciste cu un holsim romantic și chiar mistic, vezi lucrarea mea *The Poverty of Historicism, II (Economica)*, 1944).

2 Cf. interpretarea mea din *What is Dialectic?* (*Mind*, 49, îndeosebi p. 414; de asemenea *Conjectures and Refutations*, îndeosebi p. 325.)

3 Termenul este al lui Mannheim (cf. *Ideologie și utopie*, 1929, p. 35). Pentru „inteligenta echilibrată”, vezi *op. cit.*, p. 123, unde acest termen este atribuit lui Alfred Weber. Pentru teoria despre o intelectualitate lax ancorată în tradiție, vezi *op. cit.*, pp. 121-134 și îndeosebi p. 122.

4 Pentru această din urmă teorie, sau mai degrabă practică, cf. notele 51 și 52 la capitolul II.

5 Cf. *WJiat is Dialectic?* (p. 417; *Conjectures and Refutations*, p. 327). Cf. nota 33 la capitolul 12.

6 Analogia dintre metoda psihanalitică și cea a lui VV'itigenstein este menționată în *Wisdom, Other Minds* (*Mind*, voi. 49, p. 370. notă): „O îndoială de felul «Niciodată nu pot ști cu adevărat ce simte o altă persoană» poate să provină din mai multe asemenea surse. Această supradetă minare a simplor-melor sceptice complică tratamentul lor. Acesta se aseamănă cu tratamentul psihanalitic (ca să ducem mai departe analogia lui WittgenMein'i prin aceea că tratamentul e totuna cu diagnosticul, iar diagnosticul corvă în descrierea — foarte completă — a simptomelor.” Și așa mai departe. (Pot să remarc, aici că. folosind cuvîntul „a ști” în sensul lui curent, bineînțeles că nu putem ști niciodată ce simte o altă persoană. Putem doar să facem ipoteze despre ce simte. Aceasta rezolvă așa-zisa problemă V. ticsit să se vorbească aici de îndoială, și e o greșeală și mai mare v'i se încerce înlăturarea îndoiei prin-tr-un tratament semiotico-analitio

7 Psihanaliștii par să susțină același lucru despre exponenții psihologiei individuale, și probabil că au dreptate. Cf. *iMima mișcării psihanalitice* (1916) a lui Freud, unde acesta consemnează (la p. 42) că Adler a făcut următoarea remarcă (ce se încadrează perfect în si hema psiho-individuală adleriană. conform căreia sentimentele de inferiori.ne sînt de înscmniiUite predominantă): „Crezi că-i o maie plăcere pentru mine să stau toată viața în umbra ta?” Aceasta sugerează că Adler. cel pulin în momentul acela, nu ți a aplicat cu succes teoriile la sine însuși. Același luau pare însă să lie lababil și despre Freud; nici unul din întemeietorii psihanalizei n-a fost psihanalizat. ta această obiecție, ei obișnuiau să răspundă <.ă sau psihanalizat singuri. Numai că o asemenea scuză ci n-ar fi acceptat o niciodată din partea altcuiva; și pe bună dreptate.

8 Pentru analiza obiectivității științifice făcută în cele ce urmează, cf. cartea mea, *Logica cercetării*, secțiunea 8.

390

CAPITOLUL 24 — NOTELE 1 - 4

CAPITOLUL 24 — NOTELE 5-7

391

9 Vreau să cer scuze kantienilor pentru faptul de a-i fi menționat aici alături de hegelieni.

10 Cf. notele 23 la capitolul 8 și 39 (alineatul al doilea) la capitolul 11.

11 Cf. notele 34 și urm. la capitolul 11.

12 Cf. K. Mannheim, *Ideologie și utopie* (ed. germană, p.167).

13 Pentru primul din aceste două citate, cf. op. cit., 167. (Pentru a simplifica, traduc prin „conștient” în loc de „reflexiv”.)

Pentru cel de-al doilea, cf. op. cit., p. 166.

14 Cf. Marx-Engels, *Opere* voi. 20, p. 112: „Hegel a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate și necesitate.

Pentru el libertatea este înțelegerea necesității.” Pentru formularea dată de Hegel însuși acestei idei îndrăgite, cf. *Hegel's Selections*, 213 (= *Werke*, 1832-1887, VI, 310): „Adevărul necesității, așadar, este libertatea.” 361 (= *VV'VV*, XI, 46):

„...principiul creștin al conștiinței de sine — Libertatea.” 362 (= *IV'IV*, XI, 47): „Natura esențială a libertății, care cuprinde în sine necesitatea absolută, trebuie înfățișată ca dobândire a conștiinței de sine (pentru că este, prin însăși natura ei, conștiință de sine) și prin aceasta ea își înțelege existența.” Și așa mai departe.

Note la capitolul 24

1 Folosesc aici termenul „raționalism” în opoziție cu „iraționalism”, și nu cu „empirism”. Carnap scrie în a sa *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), p. 260: „în prezent cuvântul «raționalism» este luat adesea... într-un sens modern: ca desemnând opusul iraționalismului.”

Folosind în acest fel termenul „raționalism”, nu vreau să sugerez că celălalt mod de a-l folosi, în opoziție cu „empirism” ar fi eventual mai puțin important. Dimpotrivă, consider că această opoziție caracterizează una din cele mai importante probleme ale filozofiei. De această problemă însă nu vreau să mă ocup aici; și simt că pentru opusul empirismului am face mai bine să folosim, în locul termenului „raționalism” în sens cartezian, un alt termen, cum ar fi „intelectualism” sau „intuiționism intelectual”. Este cazul să menționez, în acest context, că *nu definesc* termenii „rațiune” sau „raționalism”; îi folosesc ca pe niște etichete, avînd grijă ca nimic să nu depindă de cuvintele pe care le folosim. Cf. capitolul 11, îndeosebi nota 50. (Pentru referință la Kant, vezi nota 56 la capitolul 12 și textul respectiv.)

2 Lucrul acesta am încercat să-l fac în *Towards a Rational Theory of Tradition* (*The Rationalist Annual*, 1949, pp. 36 și urm., retipărit în *Conjectures and Refutations*, pp. 120 și urm.).

3 Cf. Platon, *Timaios*, 51 e. (Vezi și trimerile din nota 33 la capitolul 11.)

4 Cf. capitolul 10, îndeosebi notele 38—II și textul respectiv.

La Pitagora, Heraclit, Parmenide, Platon avem un amestec de elemente mistice și raționaliste. Mai ales Platon, în pofida accentului pe care-l pune pe „rațiune”, a încorporat filozofiei sale doze atât de mari de iraționalism, încît a ajuns aproape să elimine raționalismul moștenit de la Socrate. Aceasta le-a permis neoplatonicienilor să-și întemeieze misticismul pe Platon; iar misticismul de mai târziu se alimentează în principal din aceste surse.

Poate că e un fapt accidental, însă oricum remarcabil, că încă mai există o frontieră culturală între Europa Occidentală și regiunile Europei Centrale care aproape coincid cu regiunile ce n-au ajuns sub administrația Imperiului Roman al lui August și nu s-au bucurat de binefacerile păcii romane, adică ale civilizației romane. Aceleași regiuni „barbare” sînt în mod special predispușe de a fi afectate de misticism, deși nu ele au inventat misticismul. Bernard de Clair-vaux a recoltat cele mai mari succese în Germania, unde mai târziu aveau să înflorească Eckhart și școala lui. precum și Boehme.

Mult mai târziu Spinoza, care a încercat să combine intelectualismul cartezian cu tendințele mistice, a redescoperit teoria unei mistice intuiții intelectuale, care, în ciuda puternicei opoziții a lui Kant, a dus la afirmarea post-kantiană a „idealismului”, la Fichte, Schelling și Hegel. Practic întreg iraționalismul modern se reclamă de la aceștia din urmă, după cum am indicat pe scurt în capitolul 12. (cf. și notele 6, 29-32 și 58 de mai jos, 32-33 la capitolul 11 și referințele la misticism date acolo.)

5 Referitor la „activitățile mecanice”, cf. notele 21 și 22 la capitolul de față.

6 Spun „înlăturată” pentru a acoperi punctele de vedere 1) că o atare supoziție ar fi falsă, 2) că ea ar fi neștiințifică (și nepermisă), deși ar putea, eventual, să fie împlător adevărată, 3) că ea ar fi „lipsită de sens” sau „lipsită de semnificație”, de pildă în sensul Tracfa(u5-ului lui Wittgenstein; cf. nota 51 la capitolul 12 și nota 8—2) la capitolul de față.

Legat de distincția dintre raționalismul „critic” și cel „necritic”, putem menționa că filozofia lui Duns Scot, ca și cea a lui Kant, ar putea fi interpretate ca fiind apropiate de raționalismul „critic”. (Am în vedere doctrinele lor privind „primatul voinței”, care poate fi interpretat ca primat al deciziei iraționale.)

7 În această notă și în cea următoare voi face cîteva remarci despre paradoxuri, în special despre *paradoxul mincinosului*. Ca preambul la aceste remarci, am putea spune că așa-numitele paradoxuri „logice” și „semantice” nu mai sînt doar un fel de joacă de-a logicienilor. Aceste paradoxuri nu numai că s-au dovedit importante pentru dezvoltarea matematicii, ci devin importante și în alte domenii ale gîndirii. Există o anumită legătură între aceste paradoxuri și probleme cum ar fi *paradoxul libertății*, care, după cum am văzut (cf. nota 20 la capitolul 17 și notele 4 și 6 la capitolul 7) prezintă o însemnătate considerabilă în filozofia politică. La punctul 4) al notei de față se va arăta pe scurt că diferitele *paradoxuri ale suveranității* (cf. nota 6 la capitolul 7 și textul respectiv) se aseamănă îndeaproape cu paradoxul mincinosului. Despre metodele moderne de rezolvare a acestor paradoxuri (sau, poate, mai corect spus: de construcție a unor limbaje în care ele nu apar) nu voi face nici un fel de comentarii, deoarece ele ar depăși perimetrul tematic al cărții de față.

1) *Paradoxul mincinosului* poate fi formulat în multe feluri. Iată unul din ele. Să presupunem că cineva spune într-o zi: „Tot ceea ce spun eu astăzi sînt minciuni”; sau mai precis: „Toate enunțurile pe care le fac astăzi sînt false”; și că în ziua respectivă nu mai spune nimic. încercînd să stabilim dacă ceea ce a spus el este adevărat, iată ce descoperim. Dacă pornim de la presupunerea că ceea ce a spus este adevărat, atunci, luînd în considerare ce *anume* a spus,

392

CAPITOLUL 24 —NOTA 8

ajungem la rezultatul că spusa sa trebuie să fie falsă. Iar dacă pornim de la presupunerea că ceea ce a spus este fals, trebuie să conchidem, avînd în vedere ce *anume* a spus, că este adevărat.

2) Paradoxurile sînt numite uneori „contradicții”. Poate că totuși este întrucîrva derutant să fie numite așa. O contradicție (sau

autocontradicție) obișnuită este pur și simplu un enunț fals din punct de vedere logic, cum ar fi enunțul „Platon a fost ieri mulțumit și el nu a fost ieri mulțumit”. Dacă presupunem că un asemenea enunț este fals, presupunerea nu dă naștere la nici o nouă dificultate. Pe când despre un paradox nu putem presupune nici că este adevărat, *nici că este fals*, fără a ne lovi de dificultăți.

3) Există, totuși, enunțuri ce sînt strîns înrudite cu paradoxurile, dar care, vorbind mai riguros, nu sînt decît autocontradicții. Să luăm, de exemplu, enunțul: „Toate enunțurile sînt false.” Dacă presupunem că acest enunț este adevărat, ajungem — avînd în vedere ce *anume* spune el — la rezultatul că este fals. În schimb, dacă presupunem că este fals, nu ne lovim de nici o dificultate; pentru că această presupunere duce doar la rezultatul că nu toate enunțurile sînt false, sau, cu alte cuvinte, că există enunțuri — unul, cel puțin — care sînt adevărate. Iar rezultatul acesta e inofensiv; pentru că din el nu decurge că enunțul nostru inițial se numără printre cele adevărate. (De aici nu urinează că putem construi în fapt un limbaj *scutii de paradoxuri* în care să se poată totuși formula „Toate enunțurile sînt false” sau „Toate enunțurile sînt adevărate”.)

În ciuda faptului că enunțul „Toate propozițiile sînt false” nu este cu adevărat un paradox, el poate fi numit, cu îngăduință, „o formă a paradoxului mincinosului”, avînd în vedere că se aseamănă îndeaproape cu acesta; chiar și vechea formulare grecească a acestui paradox (Epimenide cretanul spune: „Toți cretanii mint întotdeauna”) este, în această terminologie, mai degrabă „o formă a paradoxului mincinosului”, adică o contradicție, decît un paradox. (Cf. și nota următoare și nota 54 la capitolul de față, ca și textele respective.)

4) Voi releva acum, pe scurt, asemănarea dintre paradoxul mincinosului și diferitele *paradoxuri ale suveranității*, de exemplu al principiului că trebuie să guverneze cei mai buni sau cei mai înțelepți sau majoritatea. (Cf. nota 6 la capitolul 7 și textul respectiv.)

C. II. Langford a descris diferite moduri de formulare a paradoxului mincinosului, între care și următorul. Se consideră două enunțuri, (acute de doi inși, A și B.

A spune: „Ceea ce spune B este adevărat.”

B spune: „Ceea ce spune A este fals.”

Aplicînd metoda descrisă mai sus, ne convingem cu ușurință că fiecare din aceste fraze este paradoxală. Să considerăm acum următoarele două fraze, dintre care prima este principiul conform căruia cei mai înțelepți trebuie să guverneze:

A) Principiul spune: Ceea ce omul cel mai înțelept spune în B) trebuie să fie lege.

B) Omul cel mai înțelept spune: Ceea ce principiul spune în A) nu trebuie să fie lege.

8-1) Că principiul evitării tuturor presupuzițiilor este „o formă a paradoxului mincinosului” în sensul notei 7-3) la acest capitol, și că atare auto-

CAPITOLUL 24 — NOTA 8

393

contradictoriu, se vede ușor dacă îl descriem după cum urmează. Un filozof își începe investigația acceptînd fără argumentare principiul: „Toate principiile acceptate fără argumentare sînt nepermise.” Este clar că dacă presupunem că acest principiu e adevărat, trebuie să conchidem, avînd în vedere ceea ce spune, că el este nepermis. (Presupunerea contrară nu duce la nici o dificultate.) Remarca „îndemn la desăvîrșire” face aluzie la critica obișnuită a acestui principiu, formulată, spre exemplu, de Husserl. J. Laird (*Recent Philosophy*, 1936, p. 121) scrie despre acest principiu că reprezintă „o trăsătură cardinală a filozofiei lui Husserl. Succesul său ar putea fi mai îndoielnic, pentru că presupuzițiile își au felul lor de a se insinua”. Pînă aici sînt total de acord cu Laird; n-aș subscrie însă fără rezerve la remarca pe care o face în continuare, cum că „...evitarea tuturor presupuzițiilor se prea poate să fie un îndemn la desăvîrșire, imposibil de aplicat într-o lume inadvertență”. (Vezi și nota 5 la capitolul 25.)

2) Putem examina în acest loc și alte cîteva „principii” care, în sensul notei 7-3) la capitolul de față, reprezintă „forme ale paradoxului mincinosului” și sînt, ca atare, autocontradictorii.

a) Din punctul de vedere al filozofiei sociale este de interes următorul „principiu al sociologismului” (și „principiul istorismului”, analog lui). Ele pot fi formulate după cum urmează: „Nici un enunț nu este absolut adevărat, toate enunțurile fiind inevitabil relative la habitatul social (și istoric) al autorilor lor.” Este clar că observațiile din nota 7-3) se aplică aici practic fără nici o modificare. Căci dacă presupunem că un asemenea principiu este adevărat, atunci urmează că el nu este adevărat, ci doar „relativ la habitatul social și istoric al autorului său”. Vezi și nota 53 la capitolul de față, plus textul respectiv.

b) Exemple de acest fel se găsesc și în *Tractatus-ul* lui Wittgenstein. Unul este următoarea propoziție a lui Witteenstein (citată mai complet în nota 46 la capitolul II): „Totalitatea propozițiilor adevărate este... totalitatea științei despre natură.” Cum această propoziție nu aparține științei despre natură (ci, mai degrabă, unei metaștiințe, adică unei teorii ce vorbește despre știință) urmează că ea asertează propriul său neadevăr, fiind de aceea contradictorie.

În plus, este clar că această propoziție încalcă principiul lui Wittgenstein însuși (*Tractatus*, p. 57) după care „Nici o propoziție nu poate să spună ceva despre ea însăși...”

* Dar chiar și ultimul principiu citat adineauri, pe care îl voi numi „W”, se dovedește a fi o formă a paradoxului mincinosului, asertînd propriul său neadevăr. (Nu văd deci cum ar putea el să fie — după cum crede Wittgenstein — echivalent, sau un rezumat, sau un substitut al „întregii teorii a tipurilor”, adică al teoriei lui Russell menite să evite paiadoxurile descoperite de acesta, prin împărțirea tuturor expresiilor ce au înfățișare de propoziții în trei clase -propoziții adevărate, propoziții false și expresii lipsite de semnificație sau pseudo-propoziții) Pentru că principiul W al lui Wittgenslein poate fi refor-mulat după cum urmează

W*) Nici o expresie (și în special nici o expresie avînd înfățișarea unei propoziții) care cuprinde o referire la ea însăși — fie conținînd propriul ei nume, fie o variabilă individuală ce ia valori dintr-o clasă căreia expresia în cauză îi aparține — nu este o propoziție (ci o pseudopropoziție lipsită de semnificație).

394

CAPITOLUL 24 —NOTA 8

CAPITOLUL 24 — NOTELE 9-12

395

Să presupunem că W* este adevărat. Atunci, luînd în considerare faptul că el este o expresie și că se referă la orice expresie, el nu poate fi o propoziție și deci a *fonii ori* nu este adevărat.

Așadar, presupunerea că este adevărat cade; W+ nu poate fi adevărat. Aceasta nu arată însă că este neapărat fals; pentru că nici presupunerea că e fals, nici presupunerea că e lipsit de semnificație (sau lipsit de sens) nu ne implică în dificultăți imediate.

Wittgenstein ar putea, eventual, să spună că el însuși a sesizat acest lucru atunci cînd a scris (p. 189; cf. nota 51-1) la capitolul 11): „Propozițiile mele au efect clarificator în felul următor: acela care mă înțelege își dă în cele din urmă seama de lipsa lor de sens...”; în orice caz, putem bănui că el ar înclina să categorisească W* nu drept fals, ci drept lipsit de semnificație. Eu însă cred că W* nu este lipsit de semnificație, ci pur și simplu fals. Sau, mai precis, eu cred că în orice limbaj formalizat (bunăoară în unul în care pot fi exprimate enunțurile indecidabile ale lui Godel) ce dispune de mijloace pentru a vorbi despre propriile lui expresii, și în care avem nume pentru clase de expresii cum sînt „propozițiile” și „non-propozițiile”, *formalizarea unui enunț care exprimă, asemenea lui V*, propria sa lipsă de semnificație, va fi autocontradictorie, și nu lipsită de semnificație și nici autentic paradoxală*; va fi o propoziție înzestrată cu semnificație pentru simplul fapt că asertează despre

orice expresie de un anumit fel că nu este o propoziție (adică formulă bine formată); iar o asemenea aserțiune va fi adevărată sau falsă, și nu lipsită de semnificație, pentru simplul fapt că a fi (sau a nu fi) propoziție bine formată este o proprietate a expresiilor. De exemplu, „Toate expresiile sînt lipsite de semnificație” va fi autocontradictorie, dar nu autentic paradoxală; tot așa va fi și „Expresia x este lipsită de semnificație” dacă punem în locul lui „x” numele acestei expresii. Modificînd o idee a lui J. N. Findlay, putem scrie:

Expresia obținută punînd în locul variabilei dm următoarea expresie: „Expresia obținută punînd în locul variabilei din următoarea expresie x numele construit folosind ghilimelele al acestei expresii nu este un enunț”, numele construit folosind ghilimelele al acestei expresii, nu este un enunț.

Textul pe care tocmai l-am scris se dovedește a fi un enunț autocontradictoriu. (Dacă scriem de două ori „este un enunț fals” în loc de „nu este un enunț”, obținem un paradox al mincinosului; iar dacă scriem „este un enunț nede-monstrabil”, obținem un enunț godelian în formularea lui J. N. Findlay.)

Să rezumăm. Contrar primelor impresii, constatăm că o teorie ce implică propria sa lipsă de semnificație nu este lipsită de semnificație, ci falsă, dat fiind că predicatul „lipsit(ă) de semnificație”, spre deosebire de predicatul „fals(ă)”, nu dă naștere la paradoxuri. Și deci teoria lui Wittgenstein nu este lipsită de semnificație, după cum crede el, ci e pur și simplu falsă (sau, mai specific, autocontradictorie).

3) Uni pozitiviști au susținut că o tripartiție a expresiilor unui limbaj în I) enunțuri adevărate, II) enunțuri false și III) expresii lipsite de semnificație (sau, mai bine, expresii altele decît enunțurile bine formate) este mai mult sau mai puțin „naturală” și asigură, în virtutea lipsei lor de semnificație, eliminarea paradoxurilor și, în același timp, a sistemelor metafizice. Voi prezenta acum un argument din care ar putea să rezulte insuficiența acestei tripartiții.

Șeful serviciului de contraspionaj al Generalului dispune de trei cutii pentru corespondență, purtînd etichetele I) „Cutia generalului”, II) „Cutia inamicului” (la care sînt lăsați să aibă acces spionii inamici) și III) „Deșeuri de hîrtie” și este instruit să distribuie toate informațiile ce-i parvin înainte de ora 12 între cele trei cutii, după cum informația este I) adevărată, II) falsă sau III) lipsită de semnificație.

O vreme, el primește informații pe care le distribuie cu ușurință (printre care, enunțuri adevărate din teoria numerelor naturale etc. și eventual enunțuri aparținînd logicii, cum ar fi L: „Dintr-o mulțime de enunțuri adevărate nu se poate deduce valid nici un enunț fals”). Ultimul mesaj M, sosit cu ultimul curier exact înainte de ora 12, îl descumpănește puțin, pentru că sună așa: „Din mulțimea tuturor enunțurilor introduse, sau ce urmează a fi introduse, în cutia purtînd eticheta „Cutia generalului” nu se poate deduce valid enunțul «0 = 1».” La început, șeful contraspionajului se întreabă dacă n-ar trebui cumva să introducă M în cutia II). Dîndu-și seama însă că, dacă ar fi introdus în II), M ar furniza inamicului o valoroasă informație adevărată, el se decide în cele din urmă să introducă M în I).

Aceasta se dovedește a fi însă o mare greșeală. Pentru că logicienii simbolici (experții în logică?) din statul major al Generalului, după ce formalizează (și „aritmelizează”) conținutul cutiei Generalului, descoperă că au obținut o mulțime de enunțuri conținînd o aserțiune a propriei ei existențe; iar aceasta, conform celei de a doua teoreme despre decidabilitate a lui Godel, duce la o contradicție, astfel încît în fapt „0 = 1” poate fi dedusă din informația presupus adevărată furnizată Generalului.

Soluția acestei dificultăți constă în a recunoaște că pretenția de exhaustivitate a tripartiției este neîntemeiată, cel puțin pentru limbile obișnuite; iar din teoria adevărului a lui Taraski aflăm că nici un număr finit de cutii nu ar fi suficient. Descoperim în același timp că „lipsa de semnificație” în sensul de „a nu se număra printre formulele bine formate” nu este nicidecum un indicu de „vorbire fără sens”, adică de „cuvinte ce pur și simplu nu înseamnă nimic, deși s-ar putea pretinde profund semnificative”; or, principala pretenție a pozitiviștilor a fost de a fi dezvăluit că metafizica are tocmai un asemenea caracter.* 9 Pare-se că dificultatea legată de așa-numita „problemă a inducției” l-a condus pe Whitehead la desconsiderarea raționamentului afișat în *Process and Reality*. (Cf. și notele 35-37 la acest capitol.)

10 Este o decizie morală, și nu o simplă „chestiune de gust”, fiindcă nu-l privește doar pe cel în cauză, ci afectează pe alți oameni și viețile lor. (Referitor la opoziția dintre chestiuni estetice de gust și probleme morale, cf. textul de la nota 6 la capitolul 5; de asemenea capitolul 9, îndeosebi textul de la notele 10—11.) Decizia cu care ne confruntăm este de maximă importanță din punctul de vedere că „învățații”, care se confruntă cu ea, acționează în chip de mandatarii intelectuali pentru cei ce nu se confruntă cu ea.

11 Cred că forța cea mai mare a creștinismului rezidă în aceea că se adresează în chip fundamental nu speculației abstracte, ci imaginației, descriînd într-un mod foarte concret suferința omului.

12 Kant, marele egalitarist în privința deciziilor morale, a relevat binefacerile ce rezultă din faptul inegalității dintre oameni. El vedea în varieta-

396

CAPITOLUL 24 — NOTELE 13-19

CAPITOLUL 24 — NOTELE 20 - 29

397

tea și individualitatea caracterelor și opiniilor umane una din principalele condiții ale progresului arît moral cît și material.

13 Aluzia e la cartea lui A. Huxley, *The Brave New World*.

14 Referitor la distincția dintre fapte și decizii sau revendicări, cf. textul de la notele 5 și urm. la capitolul 4. Referitor la „limbajul revendicărilor politice” (sau al „propunerilor” politice, în sensul lui L. J. Russell) cf. textul de la notele 41-43, capitolul 6 și nota 5-3) la capitolul 5.

Aș înclina să spun că teoria egalității naturale înăscute a tuturor oamenilor este falsă; dar cum oameni de talia unui Niels Bohr susțin că influența mediului este singura dătătoare de seamă pentru deosebirile dintre indivizi, și cum nu există suficiente date experimentale pentru a arbitra în această chestiune, pesemne că trebuie să ne mărginim la calificativul „probabil falsă”.

15 Vezi, de exemplu, pasajul din *Omul politic* al lui Platon, citat în textul de la nota 12 la capitolul 9. Un alt asemenea pasaj se găsește în *Republica*, 409-410 a. După ce a vorbit (409 b și c) despre „bunul judecător... care este om de ispravă pentru că are un suflet de ispravă”, Platon continuă (409 e și urm.): „Nu **tocmai** o astfel de medicină și de jurisprudență vei orîndui în cetate..., care îi vor îngriji pe cetățenii bine înzestrați trupește și sufletește?... Pe cei neisprăviți trupește [medicina] îi va lăsa să piară, iar pe cei rău alcătuiți sufletește și incurabili [jurisprudență] îi va osîndi la moarte.” — „Da, — spuse el — pentru că ai dovedit că acesta e lucrul cel mai bun atît pentru cei ce au astfel de beteșuguri, cît și pentru cetate.”

16 Cf. notele 58 la capitolul 8 și 28 la capitolul 10.

17 Un exemplu este II. G. VVells, care a dat primului capitol al cărții sale *77ie Conunon Sense of Har ortd Peace* excelentul titlu: *Oamenii în toată firea n-au nevoie de conducători*. (Cf. și nota 2 la capitolul 22.)

18 Pentru problema și paradoxul toleranței, cf. nota 4 la capitolul 7.

19 „Lumea” nu este rațională, dar științei îi revine sarcina de a o raționaliza. „Societatea” nu este rațională, dar inginerul social are sarcina de a o raționaliza.. (Aceasta, firește, nu înseamnă că ar trebui s-o „dirijeze” sau că ar fi de dorit o „planificare” centralizată sau colectivistă.) Limbajul obișnuit nu este rațional, dar nouă ne revine sarcina de a-l raționaliza sau cel puțin de a nu lăsa să decadă standardele lui de claritate. Atitudinea caracterizată aici ar putea fi descrisă drept „*raționalism pragmatic*”. El stă cu raționalismul necritic și cu iraționalismul în raporturi asemănătoare celor pe care le are cu acestea din urmă raționalismul critic. Pentru că un raționalism necritic poate argumenta că lumea este rațională și că știința are sarcina de a descoperi această raționalitate, pe cîiul iraționalistului poate insista că lumea, fiind în chip fundamental irațională, trebuie trăită și epui./ată pe calea emoțiilor și pasiunilor (ori pe calea intuiției intelectuale), și nu prin metode științifice. În opoziție cu aceste puncte de vedere, raționalismul pragmatic poate să admită că lumea nu este rațională, cerînd însă în același timp ca noi, pe cît posibil, îi o *supunem rațiunii*. Folosind cuvintele lui Carnap (*1er Logische Auibau* etc. 1928, p. VI), am putea descrie ceea ce eu numesc „*raționalism pragmatic*” drept „atitudinea ce năzuiește pretutindeni la claritate, dar recunoaște că evenimentele vieții se împletesc în moduri ce nu sînt niciodată pe deplin inteligibile sau raționale”.

20 Referitor la problema standardelor de claritate ale limbajului nostru, cf. nota precedentă și nota 30 la capitolul 12.

21 Industrializarea și diviziunea muncii sînt atacate, spre exemplu, de Toynbee, *A Study of History*, voi. I, pp. 2 și urm. Toynbee deplînge (p. 4) faptul că „sistemul industrial s-a impus «lucrătorilor intelectuali» din lumea occidentală...; și că atunci cînd aceștia au încercat să «prelucreze» materialul respectiv în articole «fabricate» sau «semi-fabricate», ei au trebuit să recurgă încă odată la diviziunea muncii...” într-un alt loc (p. 2) Toynbee spune despre revistele științifice de fizică: „Aceste reviste reprezintă sistemul industrial «sub formă de carte», cu diviziunea muncii ce-i este proprie și cu aspirația sa la o producție maximă de articole fabricate *meccanic* din materia primă disponibilă.” (Subliniat de mine.) Toynbee pledează (p. 3, nota 2) împreună cu hegelianul Dilthey, ca măcar științele umane să se ferească de asemenea metode. (Fii citează din Dilthey, care spune: „Categoriile reale... nu sînt nicăieri aceleași în științele umane ca în științele naturii.”)

Interpretarea dată de Toynbee diviziunii muncii din domeniul științei mi se pare la fel de eronată ca încercarea lui Dilthey de a crea o falie între metodele științelor naturii și cele ale științelor sociale. Ceea ce Toynbee numește „diviziunea muncii” ar putea fi descris mai bine drept cooperare și critică reciprocă. Cf. textul de la notele 8 și urm. la capitolul 23 și comentariile lui Macnurray despre cooperarea științifică citate în capitolul de față, textul de la nota 26. (Privitor la anti-raționalismul lui Toynbee, cf. și nota 61 la capitolul 11.)

22 Cf. Adolf Keller, *Chwch and State on the European Continent* (Beckly Social Service Lecture, 1936). Sînt îndatorat d-lui L. Webb că mi-a atras atenția asupra acestui interesant pasaj.

23 Privitor la futurismul moral ca o variantă de pozitivism moral, cf. capitolul 22 (în special textul de la notele 9 și urm.).

Aș atrage aici atenția asupra faptului că, în opoziție cu moda de acum (cf. notele 51 și urm. la capitolul 11), eu încerc să iau în serios remarcile lui Keller și să examinez dacă sînt adevărate. În loc de a le da deoparte ca lipsite de semnificație, după cum ar cere-o moda pozitivistă.

24 Cf. nota 70 la capitolul 10 și textul respectiv, și nota 61 la capitolul 11.

25 Cf. *Matei* 7, 15 și urm.: „Păziți-vă de proroci. Ei vin la voi îmbrăcați în haine de oi, dar pe dinlăuntru sînt lupi răpitori. Îi veți cunoaște după roadele lor.”

26 Cele două pasaje sînt din J. Macmurray, *The Oue to History* (1938), pp. 86 și 192. (Privitor la dezacordul meu cu Macmurray cf. textul de la nota 16 la capitolul 25.)

27 Cf. cartea lui L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists* și scurta mea remarcă despre hegelianismul lui Jeans, făcută în *What is Dialectici (Mmd, 1940, 49, p. 420; retipărit în Conjectures and Refutations, p. 330.)*

28 Cf. spre exemplu, notele 8-12 la capitolul și textul respectiv.

29 Cf. capitolul 10, îndeosebi partea lui finală, adică notele 59-70 și textul respectiv (vezi în special referirea la McTaggart din nota 59); nota la *Introducere*; notele 33 la capitolul II și 36 la capitolul 12; notele 4, 6 și 58 la capitolul de față. Vezi de asemenea ideea, formulată insistent de Wittgenstein (citată în nota 32 la capitolul de față), că sentimentul mistic constă în contemplarea sau trăirea lumii ca *tot limitat*.

398

CAPITOLUL 24 — NOTELE 30 - 36

CAPITOLUL 24 — NOTELE 37-47

399

O mult discutată lucrare recentă despre misticism și rolul său în politică este *Grey Eminence* de Aldous Huxley. E o lucrare interesantă în principal pentru că autorul pare a nu-și da seama că propria sa narațiune despre părintele Iosif, mistic și politician, infirmă categoric principala teză a cărții. Teza e că exercițiul practicii mistice constituie singura disciplină educațională cunoscută capabilă să ofere oamenilor acea temelie morală și religioasă de neclintit de care au atîta nevoie cei ce influențează viața politică. Or, povestea scrisă de Huxley arată că părintele Iosif, cu tot exercițiul său, a căzut în ispită curentă la cei ce dețin puterea — și n-a fost în stare să i se împotrivească; puterea absolută l-a corupt în chip absolut. Așadar, singurele mărturii istorice pe care le invocă autorul infirmă total teza sa; ceea ce însă pe dînsul nu pare să-l îngrijoreze.

30 Cf. F. Kafka, *The Great Wall of China (Marele zid chinezesc; trad. engleză de E. Muir, 1933)*, p. 236.

31 Cf. și nota 19 la capitolul de față.

32 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, p. 187: „Mistic nu e *cum* este lumea, ci *că* este. Contemplarea lumii *sub specie aetemi* este contemplarea ei ca un tot limitat. Sentimentul lumii ca un tot limitat este sentimentul mistic.” După cum se vede, misticismul lui Wittgenstein este unul tipic holist. Privitor la alte pasaje din Wittgenstein (*loc. cit.*) ca de exemplu: „Există într-adevăr inexprimabilul. Acesta se arată; el este misticul”, cf. critica pe care o face Carnap în a sa *Logical Syntax of Language* (1937), pp. 314 și urm. Cf. și nota 25 la capitolul 25 și textul respectiv. Vezi și nota 29 la capitolul de față și trimiterele de acolo.

33 Cf. capitolul 10, de exemplu notele 40, 41. Tendința tribală și ezoterică a acestui gen de filozofie poate fi exemplificată printr-un citat din H. Blueher (cf. Kolnai, *The VV'ar against the West*, p. 74, sublinierea îmi aparține): „Creștinismul este un crez pronunțat aristocratic, liber de morală și cu neputință de a fi învățat. Creștinii se recunosc între ei după înfățișare; ei

alcătuiesc înăuntrul societății umane un ansamblu de oameni care totdeauna se înțeleg între ei și *pe care nu-i înțelege nimeni în afară de ei înșiși*. Ei formează o ligă secretă. În plus, genul de iubire ce-i animă pe creștini este cel ce luminează templele păgine; el n-are nici o legătură cu invenția ebraică a așa-numitei iubiri pentru omenire sau iubiri a aproapelui." Un alt exemplu putem lua din cartea lui E. von Salomon, *Proscripții* (citată și în nota 90 la capitolul 12; citatul ce urmează este de la p. 240; sublinierea îmi aparține): „*JS-e-am recunoscut într-o clipă*, deși veneam din toate părțile Reichului, unde ni se răspîndise faima de oameni cîrcotași și primejdioși."

34 Această remarcă nu trebuie luată în sens istoricist. Nu vreau să profetesc că în evoluțiile viitoare conflictul nu va juca nici un rol. Vreau să spun doar că ar fi fost timpul să înțelegem că această problemă nu există sau că, în orice caz, este neînsemnată în comparație cu problema *religiilor nefaste* cum sînt totalitarismul și rasismul, cu care ne confruntăm.

35 Am în vedere *Principia Mathematica* de A. N. Whitehead și B. Russell. (Whitehead precizează, în *Process and Reality*, p. 10, nota 1, că „discuțiile introductive sînt practic scrise de Russell, iar în ediția a doua sînt integral ale lui".)

36 Cf. referirea la Hegel (și la mulți alții. între care Platon și Aristotel) în A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 14.

37 Cf. Whitehead, *op. cit.*, pp. 18 și urm.

38 Cf. Anexa lui Kant la *Prolegomene* (*Opere*, ed. Cassirer voi. IV, 132 și urm.).

39 Cf. Whitehead, *Process and Reality*, pp. 20 și urm.

Referitor la atitudinea de *ia sau lasă*, descrisă în alineatul următor, cf. nota 53 la capitolul 11.

40 Cf. Whitehead, *op. cit.*, 492. Iată alte două antiteze de acest fel: „*E la fel de adevărat să spui că Lumea este imanentă lui Dumnezeu cum e să spui că Dumnezeu este immanent Lumii... E la fel de adevărat să spui că Dumnezeu creează Lumea, cum e să spui că Lumea îl creează pe Dumnezeu*." Aceste formulări ne trimit cu gîndul, aproape irezistibil, la misticul german Scheffler (Angelus Silesius), care scria: „*Eu sînt la fel de mare ca Dumnezeu, Dumnezeu e la fel de mic ca mine, eu nu pot să fiu fără el și nici el fără mine*."

Legat de remarcă mea, făcută mai departe în cuprinsul alineatului, că pur și simplu nu pot să înțeleg ce anume dorește autorul să comunice, aș vrea să spun că am pregetat mult înainte de a scrie acest lucru. Pentru că o critică de genul „nu înțeleg" e un divertisment destul de ieftin și de primejdios. Am scris aceste cuvinte numai pentru că, în pofida străduinței mele, ele au rămas adevărate.

41 Cf. scrisoarea lui Kant către Mendelssohn din 8 aprilie 1766. (*Opere*, ed. Cassirer, voi. IX, pp. 56 și urm.)

42 Cf. Toynbee, *A Study of History*, voi. VI, 536 și urm.

43 Toynbee spune (*op. cit.*, 537) despre „spiritele tradițional ortodoxe" că „vor privi investigația noastră ca pe un atac împotriva istoricității narațiunii despre Cristos așa cum o prezintă Evangheliile" și susține (p. 538) că Dumnezeu se revelează nu doar prin adevăr, ci și prin poezie; conform teoriei sale, Dumnezeu „s-a revelat în folclor".

44 Pe linia acestei încercări de a aplica metodele lui Toynbee la el însuși, s-ar putea pune întrebarea dacă al său *Study of History*, proiectat să cuprindă treisprezece volume, nu este un *tour de force*, cum ar zice dînsul, în aceeași măsură ca „istoriile de felul celor cîteva serii de volume în curs de publicare acum la Cambridge University Press" — lucrări pe care el le compară foarte inspirat (voi. I, p. 4) cu niște „gigantice tuneluri, poduri, diguri, transatlantice, nave grele de luptă și zgîrie-nori". Și am mai putea întreba dacă acest *tour de force* al lui Toynbee nu seamănă mai degrabă cu fabricarea a ceea ce el numește o „mașină a timpului", adică a unei refugierii în trecut. (Cf. îndeosebi medievalismul lui Toynbee, discutat pe scurt în nota 61 la capitolul 11. Cf. și nota 54 la capitolul de față.)

45 Eu n-am văzut pînă acum decît primele șase volume. Einstein este unul din puținii oameni de știință menționați.

46 Toynbee, *op. cit.*, voi. II, 178.

47 Toynbee, *op. cit.*, voi. V., 581 și urm. (Subliniat de mine.)

Legat de nesocotirea, menționată în text, de către Toynbee a doctrinelor lui Marx, în particular a *Manifestului Partidului Comunist*, ar fi de spus că la p. 169 (nota 5) a acestui volum, Toynbee scrie: „în martie 1918, aripa bolșevică sau majoritară a Partidului Social-Democrat din Rusia și-a schimbat denumirea în «Partidul Comunist din Rusia» (ca omagiu adus Comunei din Paris din 1871)..." O remarcă similară întîlnim în același volum, p. 582, nota 1.

400

CAPITOLUL 24 — NOTELE 48 - 55

CAPITOLUL 25 — NOTELE 1 - 5

401

Ceea ce spune Toynbee nu este însă corect. Schimbarea denumirii (propusa de Lenin la conferința din aprilie 1917 a partidului; cf. *HanJbook of Marxism*, 783; cf. și p. 787) se referea, în mod destul de evident, la faptul că „Marx și Engels își spuneau comuniști", după cum se exprimă Lenin, și la *Manifestul Partidului Comunist*.

48 Cf. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* (vezi nota 9 la capitolul 13). Referitor la cele două rădăcini istorice ale comunismului lui Marx (arhaismul lui Platon și, poate, și al lui Pitagora, și *Faptele apostolilor*. ce pare influențată de acest arhaism), vezi îndeosebi nota 29 la capitolul 5; vezi și notele: 30 la capitolul 4, 34-36 la capitolul 6, și notele 3 și 8 la capitolul 13 (ca și textul de acolo).

49 Cf. Toynbee, *op. cit.*, voi. V, 587.

50 Cf. capitolul 22, îndeosebi textul de la notele 1—I și finalul aceluia capitol.

51 Nu este un pasaj izolat; Toynbee își exprimă foarte des respectul față de „verdictul istoriei"; fapt ce se armonizează cu doctrina sa după care „creștinismul susține... că Dumnezeu s-a revelat în istorie". Despre această „doctrină neo-protestantă" (cum o numește K. Barth) vom vorbi în capitolul următor (cf. îndeosebi nota 12 la acel capitol).

Legat de modul cum îl tratează Toynbee pe Marx, se poate menționa că întreaga sa abordare este puternic influențată de marxism. El spune (*op. cit.*, voi. I, p. 41, nota 3): „Mai multe asemenea neologisme marxiste au ajuns să fie folosite curent printre oameni ce resping dogmele marxiste." Enunțul se referă în special la folosirea cuvîntului „proletariat". Dar el acoperă mai mult decît simpla folosire a unor cuvinte.

52 Cf. Toynbee, *op. cit.*, voi. III, 476. Pasajul face trimitere la voi. I, partea I, A, *Relativitatea gîndirii istorice*. (Despre relativitatea gîndirii istorice vom discuta în capitolul următor.) Pentru o excelentă critică timpurie a relativismului istoric (și a istoricismului), vezi lucrarea lui H. Sidgwick *Philosophy* — (5 *Scope and Relations* (1902), prelegerea IX, îndeosebi pp. 180 și urm.

53 Căci dacă *orice* gîndire este într-un asemenea sens „inevitabil relativă" la habitatul ei istoric, încît nu e „absolut adevărată" (adică nu e adevărată), atunci judecata se aplică și acestei aserțiuni. Astfel, ea nu poate fi adevărată, necum să fie o inevitabilă

„lege a naturii umane”. Cf. și nota 8-2, a) la capitolul de față.

54 Referitor la susținerea că Toynbee caută refugiu în trecut, cf. nota 44 la capitolul de față și nota 61 la capitolul 11 (privitoare la medievalismul lui Toynbee). Toynbee face el însuși o excelentă critică a arhaismului și eu sînt întru totul de acord cu atacul său (voi. VI, pp. 65 și urm.) la adresa încercărilor naționaliste de reînviere a limbilor străvechi, mai ales în Palestina. În schimb, atacul lui Toynbee însuși împotriva industrialismului (cf. nota 21 la capitolul de față) pare a nu fi mai puțin arhaist. În ce privește refugiul în viitor, n-am alte mărturii în afară de titlul profetic anunțat de Toynbee pentru partea a XII-a a lucrării sale: *Perspectivile civilizației occidentale*.

55 „Tragicul succes lumesc al întemeietorului islamului” este menționat de Toynbee în *op. cit.*, III, p. 472. Privitor la Ignățiu de Loyola, cf. voi. III, 270; 466 și urm.

56 Cf. *op. cit.*, voi. V, 590. Următorul pasaj citat este din același volum, p. 588.

57 Toynbee. *op. cit.*, voi. VI, 13.

58 Cf. Toynbee, voi. VI, 12 și urm. (Referirea este la lucrarea lui Bergson *Cele două izvoare ale moralei și ale religiei*.) Următorul fragment istoricist din Toynbee (voi. V, 585; sublinierile îmi aparțin) este interesant în acest context: „Creștinii cred — iar studiul Istoriei le dă în mod sigur dreptate — că frăția între oameni nu poate fi înfăptuită de către Om altfel decît prin înrolarea lui ca cetățean al unei *Civitas Deicare* transcende lumea umană și-l are ca rege pe Dumnezeu însuși.” Cum ar putea dovedi un studiu al istoriei o atare aserțiune? Nu comportă oare o mare răspundere afirmația că ea poate fi dovedită? Privitor la lucrarea lui Bergson *Cele două izvoare*, sînt întru totul de acord că în orice gîndire creatoare există un element irațional sau intuitiv; dar un asemenea element poate fi găsit și în gîndirea științifică rațională. Gîndirea rațională nu este ne-intuitivă; ea este intuiție, dar nu necontrolată, ci *supusă la teste și încercări de infirmare*. Aplicînd această constatare la problema creării societății deschise, admit că oameni de felul lui Socrate erau inspirați de intuiție; dar, admițînd acest lucru, cred totodată că *raționalitatea* este trăsătura prin care întemeietorii societății deschise diferă de cei ce au încercat să oprească dezvoltarea ei și care erau și ei, cum e cazul cu Platon, inspirați de intuiție — însă de o intuiție necontrolată de cerința rezonabilității (în sensul în care acest termen a fost folosit în capitolul de față). Vezi și nota la *Introducere*. 59 Cf. nota 4 la capitolul 18.

Sote la capitolul 25

1 Așa-numiții convenționaliști (H. Poincare, P. Duhem și, mai recent, A. Eddington); cf. nota 17 la capitolul 5.

2 Cf. cartea mea *Logica cercetării*.

3 „Teoria intelectului-recipient” a fost menționată în capitolul 23. (*Pentru „teoria științei-proiector”, vezi și textul meu *Spre o teorie rațională a tradiției*, care figurează acum în culegerea mea *Conjectures and Refutations*, îndeosebi pp. 127 și urm. *) „Teoria științei-proiector” cuprinde, cred, exact acele elemente ale kantianismului care pot fi susținute. Am putea spune despre Kant că a creștit considerînd că proiectorul însuși nu e susceptibil de ameliorare; și nesesizînd faptul că se poate întîmpla ca unele proiectoare licorii să nu izbutească să lumineze fapte pe care altele le scot limpede în evidență. Or, tocmai grație acestui fapt renunțăm la folosirea anumitor proiectoare și facem progrese.

4 Cf. nota 23 la capitolul 8.

5 Referitor la încercarea de evitare a oricăror presupoziiții, cf. critica (la adresa lui Husserl) din nota 8-1) la capitolul 24, și textul respectiv. Ideea naivă — că ar fi posibilă evitarea oricărei presupoziiții (sau punct de vedere) — a fost atacată și dintr-o altă perspectivă, de H. Gomperz. (Cf. *Welianschauungslehre*. I- 1905, pp. 33 și 35; îmi îngădui, aici, o traducere, poate, un pic liberă.) Atacul lui (Gomperz este îndreptat împotriva empiriștilor radicali. (Nu împotriva lui

402

CAPITOLUL 25 — NOTELE 6-7

CAPITOLUL 25 — NOTA 7

403

Husserl.) „O atitudine filozofică sau științifică față de fapte — scrie Gomperz — este întotdeauna o atitudine de gîndire, și nu o simplă atitudine de savurare a lor, în felul vitelor, sau de contemplare, în felul unui pictor, sau de totală scufundare în fapte, ca în cazul unui vizionar. Trebuie deci să admitem că filozoful nu e mulțumit cu faptele așa cum sînt, ci gîndește despre ele... Astfel pare clar că în spatele radicalismului filozofic care pretinde... a se adresa faptelor sau datelor imediate, există totdeauna o preluare ascunsă și necritică a unor doctrine tradiționale. Pentru că oarecare idei despre fapte sînt cu siguranță prezente și în cazul acestor radicali; dar cum ei sînt într-atît de inconștienți de ele, încît își închipuie că admit doar fapte, nu putem decît să presupunem că ideile lor sînt... necritice.” (Cf. și remarcile aceluiași autor despre *Interpretare în Erkenntnis*, voi. 7, pp. 225 și urm.)

6 Cf. reflecțiile lui Schopenhauer despre istorie (*Parerga etc.*, voi. II, cap. XIX, § 238; *Opere*, ed. a doua germană, voi VI, p. 480).

7-1) După cîte știu, teoria cauzalității schițată aici în text a fost prezentată pentru prima dată în cartea mea *Logica cercetării* (1935). Reluînd aici pasajul respectiv din această carte, am eliminat parantezele folosite în original și am adăugat numere puse între paranteze, precum și patru scurte pasaje, tot între paranteze, parte pentru a face mai inteligibil un text întrucîtva comprimat, și parte (în cazul ultimelor două perechi de paranteze) pentru a face loc unui punct de vedere ce nu-mi apăsăra claritate în 1935 — punctul de vedere a ceea ce Tarski a numit „semantică”. (Vezi, de ex., a sa *Gründlegung der wissenschaftlichen Semantik*, în *Actes du Congrès International Philosophie*, voi. III, Paris, 1937, pp. 1 și urm. și R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942). Grație elaborării de către Tarski a fundamentelor semanticii, nu mai am motive să ezit (cum făceam scriînd cartea menționată) a folosi din plin termenii „cauză” și „efect”. Pentru că li se poate da, folosind conceptul de adevăr al lui Tarski, o definiție semantică, de felul: Evenimentul A este cauza evenimentului B, iar B efectul evenimentului A, dacă și numai dacă există un limbaj în care putem formula trei propoziții, u, a și b, astfel încît ueo lege universală adevărată, a descrie pe A și b pe B, iar b e o consecință logică a lui u și a. (Aici termenul „eveniment” sau „fapt” poate fi definit printr-o versiune semantică a definiției date de mine „evenimentului” în *Logica cercetării*, p. 119 și urm., ca de pildă: Un eveniment E este designatul comun al unei clase de enunțuri singulare reciproc traducibile.)

2) Aș adăuga aici cîteva remarci de ordin istoric privind *problema cauzei și efectului*. Conceptul aristotelic de cauză (mai precis, cauzele sale formală, materială și eficientă; cauza finală nu ne interesează aici, deși ceea ce voi spune i se aplică și acesteia) este tipic esențialist; problema este de a explica schimbarea sau mișcarea; iar explicația este dată cu referire la structura ascunsă a lucrurilor. Acest esențialism se regăsește încă în punctele de vedere asupra cauzalității ale lui Bacon, Descartes, Locke și Newton; teoria lui Descartes însă deschide calea spre un nou punct de vedere. El vedea esența tuturor

corpurilor fizice în întinderea lor spațială sau forma lor geometrică, trăgînd de aici concluzia că singurul mod în care corpurile pot acționa unul asupra altuia este impactul (împingerea); un corp în mișcare dislocă *în mod necesar* un altul deoarece ambele au înclinare și ca atare? nu pot umple același spațiu. Așa se face că *efectul urmează cauzei cu necesitate și orice explicație cu adevărat cauzală (a evenimentelor fizice) trebuie dată cu referire la impact*. Această concepție era asumată încă și de Newton, care în consecință spunea despre propria sa teorie a gravitației — care, firește, pune în joc ideea de atracție, și nu pe cea de impact — că nimeni care e cît de cît familiarizat cu filozofia nu o poate considera drept o explicație satisfăcătoare; ea rămîne încă și acum influentă în fizică sub forma reținerii ce se manifestă față de orice fel de „acțiune la distanță”. Berkeley a fost primul care a criticat explicația prin esențe ascunse, fie că acestea sînt introduse pentru a „explica” atracția newtoniană ori că duc la o teorie carteziană a impactului; el cerea ca știința să *descrie* și nu să *explice* prin conexiuni esențiale sau necesare. Această doctrină, care a devenit una din caracteristicile principale ale pozitivismului, își pierde motivația dacă se adoptă teoria explicației propusă de noi; pentru că explicația devine atunci un gen de descriere; o descriere ce face uz de ipoteze universale, condiții inițiale și deducție logică. Lui Hume (care a fost parțial anticipat de Sextus Empiricus, Al Gazzâlî și alții) i se datorează ceea ce am putea numi cea mai de seamă contribuție la teoria cauzării; el a arătat (împotriva viziunii carteziene) că nu putem cunoaște nimic despre vreo conexiune necesară între un eveniment A și un alt eveniment B. Tot ce putem cunoaște este că pînă acum evenimentele de genul A (sau evenimentele asemănătoare lui A) au fost urmate de evenimente de genul B (sau evenimente asemănătoare lui B). Putem cunoaște, că, în fapt, asemenea evenimente au fost legate între ele; dar cum nu putem cunoaște că această legătură este una necesară, tot ce putem spune este că a fost constatată în trecut. Teoria noastră recunoaște integral această critică humeană. Dar ea diferă de Hume prin aceea că 1) formulează explicit *ipoteza universală* că evenimentele de genul A sînt totdeauna și pretutindeni urmate de evenimente de genul B; 2) asortează adevărul enunțului că A este cauza lui B, cu condiția ca ipoteza universală să fie adevărată. Hume, cu alte cuvinte, privea doar evenimentele A și B considerate în ele însele; și nu putea găsi între acestea două nici o urmă de legătură cauzală sau conexiune necesară. Noi însă adăugăm un al treilea lucru, legea universală; iar în raport cu această lege putem vorbi de legătură cauzală sau chiar de conexiune necesară. Am putea, de pildă, să dăm definiția: Evenimentul B este *legat cauzal* (sau *conectat în mod necesar*) cu evenimentul A dacă și numai dacă A este cauza lui B (în sensul definiției noastre semantice date mai sus). Cît privește problema adevărului unei legi universale, putem spune că există nenumărate legi universale al căror adevăr nu-l punem niciodată sub semnul întrebării în viața de toate zilele; și că, prin urmare, există, tot așa, nenumărate cazuri de cauzare unde, în viața de toate zilele, nu punem niciodată sub semnul întrebării „legătura cauzală necesară”. Din punctul de vedere al metodei științifice, lucrurile se prezintă altfel. Pentru că nu putem stabili niciodată în chip rațional adevărul legilor științifice; tot ce putem face este să le testăm cu severitate și să le eliminăm pe cele false (aceasta este, pesemne, ideea crucială a cărții mele *Logica cercetării*). Așa se face că toate legile științifice păstrează pentru totdeauna un caracter ipotetic. Nu putem avea niciodată certitudinea (în sens științific) că A este cauza lui B, tocmai pentru că nu putem avea niciodată certitudinea că respectiva ipoteză universală este adevărată, oricît de bine ar fi fost testată. Vom fi însă

404

CAPITOLUL 25 — NOTELE 8-9

înclinați să socotim ipoteza specifică după care A este cauza lui B cu atît mai acceptabilă, cu cît am testat și am confirmat mai bine ipoteza universală corespunzătoare. (Pentru teoria mea despre *confirmare*, vezi capitolul X, ca și anexa *IX la *Logica cercetării*, unde se discută despre coeficienții sau indicii temporali ai confirmării propozițiilor.)

3) Privitor la teoria mea despre explicația istorică, expusă aici în text (ceva mai jos), aș vrea să adaug cîteva comentarii critice la un articol al lui Morton White, intitulat *Historical Explanation* și publicat în *Mind* (vol. 52, 1943, pp. 212 și urm.). Autorul acceptă analiza oferită de mine a explicației cauzale, așa cum a fost expusă inițial în *Logica cercetării*. (în mod greșit, el atribuie această teorie unui articol al lui C. G. Hempel publicat în *Journal of Philosophy*, 1942; vezi însă recenzia lui Hempel la cartea mea, în *Deutsche Literaturzeitung*, 1937, (8), pp. 310-314.) După ce a aflat ce numim noi în general explicație, White se întreabă mai departe ce este o explicație istorică. Pentru a răspunde la această întrebare, el atrage atenția asupra faptului că ceea ce e caracteristic pentru o explicație biologică (spre deosebire, să zicem, de una fizică) este că în legile ei universale explicative apar *termeni specifici biologici*: și conchide că o explicație istorică ar fi o explicație în care ar apărea în felul indicat *termeni specifici istorici*. El constată apoi că tuturor legilor în care apar termeni ce ar putea fi socotiți specifici istorici li s-ar potrivi mai bine caracterizarea de legi sociologice, deoarece termenii respectivi au mai degrabă caracter sociologic decît istoric: astfel, el este nevoit în cele din urmă să identifice „explicația istorică” cu „explicația sociologică”. Mie mi se pare evident că acest punct de vedere nesocotește ceea ce aici în text a fost descris ca *distincție între științe istorice și științe generalizatoare*, între problemele și metodele lor specifice; or, aș putea spune că discuțiile privind problema metodei în istorie au scos demult în evidență faptul că istoria se interesează de evenimente specifice, nu de legi generale. Mă gîndesc, spre exemplu, la eseurile lordului Acton împotriva lui Buckle, scrise în 1858 (și cuprinse în ale sale *Historical Essays and Studies*, 1908) și la disputa dintre Max Weber și E. Meyer (vezi M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, pp. 215 și urm.). Asemenea lui Meyer, Weber subliniază de fiecare dată, și pe bună dreptate, că istoria se preocupă de *evenimente singulare*, nu de legi universale, și că, *în același timp*, este interesată să dea *explicații cauzale*. Din păcate, aceste idei corecte l-au făcut să se împotrivescă în mod repetat (de ex., *op. cit.*, p. 8) punctului de vedere după care cauzalitatea e strîns legată de legile universale. Mie mi se pare că teoria pe care am propus-o aici a explicației istorice înlătură dificultatea și explică totodată în ce fel a putut ea să se ivească.

8 Doctrina că în fizică se pot face experimente cruciale a fost atacată de convenționaliști, în special de Duhem (cf. nota 1 la capitolul de față). Duhem a scris însă înaintea lui Einstein și înainte de observația crucială a eclipsei, datorată lui Eddington; el a scris chiar și înaintea experimentelor lui Lummer și Pringsheim. care, prin infirmarea formulelor lui Rayleigh și Jeans. au dus la teoria cuantică.

9 Dependența istoriei de interesul nostru a fost admisă atît de E. Meyer. cît și de criticul său, M. Weber. Meyer scrie (*Zur Theorie und Methodik der Se-*

CAPITOLUL 25 — NOTELE 10-19

405

schichte, 1902, p. 37): „Selecția faptelor depinde de interesul istoric al celor ce trăiesc în prezent” Weber scrie (*Ges. Aufsätze*, 1922, p. 259): „Interesul... nostru... va determina paleta valorilor culturale care determină... istoria.” Weber, urmîndu-l pe Rickert, insistă în mod repetat că interesul nostru depinde, la rîndul său, de idei valorice; spunînd aceasta, el

desigur nu greșește, dar nici nu îmbogățește cu ceva analiza metodologică. Nici unul dintre acești autori nu a tras însă concluzia revoluționară că, întrucât istoria depinde de interesul nostru, *pol să existe numai istorii, și niciodată o „istorie”* în sensul de relatare a dezvoltării omenirii „așa cum aceasta a avut loc”.

Privitor la cele două interpretări ale istoriei, ce se opun una alteia, cf. nota 61 la capitolul 1 ?

1

cației (H. nota 25 la capitolul de față.

11 Privitor la futurismul moral, cf. capitolul 22.

12 Cf. K. Barth, *Credo* (1936), p. 12. Referitor la remarcă lui Barth împotriva „doctrinei neoprotestante a revelării lui Dumnezeu în istorie”, cf. *op. cit.*, 142. Vezi și sursa hegeliană a acestei doctrine, citată în textul de la nota 49. capitolul 12. Cf. și nota 51 la capitolul 24. Pentru citatul următor, cf. Barth, *op. cit.*, 79.

*în ceea ce privește remarcă mea că povestea lui Cristos nu a fost „povestea unei revoluții naționaliste... eșuate”. în prezent înclin să cred că ea tocmai asta a fost; vezi cartea lui R. Eisler *Jesus Basileus*. în orice caz însă, nu este povestea unui succes lumesc*

13 Cf. Barth, *op. cit.*, 76.

14 Cf. Jurnalul lui Kierkegaard din 1854; vezi ediția germană (1905) a *Cărții Judecătorului* de Kierkegaard, p. 135.

15 Cf. nota 57 la capitolul 11 și textul respectiv.

16 Cf. frazele finale din partea lui Macmurray *The Clue to History* (1938; p. 237).

17 Cf. îndeosebi nota 55 la capitolul 24 și textul respectiv.

18 Kierkegaard a studiat la Universitatea din Copenhaga într-o perioadă de hegelianism intens și chiar întrucâtva agresiv. Deosebit de influent era teologul Martensen. (Referitor la această atitudine agresivă, cf. judecata pronunțată de Academia din Copenhaga împotriva eseuului oferit spre premiere de Schopenhauer pe tema *Fundamentelor moralei*, din 1840. Foarte probabil că acest episod l-a îndemnat pe Kierkegaard să cunoască îndeaproape gândirea lui Schopenhauer, pe când acesta era încă necunoscut în Germania.)

19 Cf. *Jurnalul* din 1853 al lui Kierkegaard; vezi ediția germană a *Cărții Judecătorului* de Kierkegaard, p. 129, de unde am luat și tradus liber pasajul din text.

Kierkegaard nu este singurul gânditor creștin care a protestat împotriva istoricismului lui Hegel: am văzut (cf. nota 12 la capitolul de față) că și Barth protestează împotriva lui. O critică remarcabil de interesantă a interpretării teleologice date de Hegel istoriei a fost făcută de filozoful creștin M. B. Foster, un mare admirator (chiar dacă nu și discipol) al lui Hegel, în finalul cărții sale

406

CAPITOLUL 25 — NOTELE 20 - 24

The Political Philosophies of Plato and Hegel. Miezul criticii sale, dacă am înțeles-o bine, constă în următoarele. Dînd istoriei o interpretare teleologică, Hegel nu vede, în diferitele ei stadii, scopuri în sine, ci doar mijloace pentru atingerea scopului final. Hegel însă greșește considerînd că fenomenele sau perioadele istorice sînt mijloace pentru un scop ce poate fi conceput și enunțat ca ceva distinct de fenomenele însele, în felul în care un scop uman poate fi deosebit de acțiunea ce urmărește realizarea lui sau în felul în care mesajul moral poate fi deosebit de un divertisment (dacă presupunem în mod eronat că singurul scop al divertismentului a fost să transmită acest mesaj). Acest mod de a gândi, susține Foster, trădează nesensizarea deosebirii dintre opera unui creator și cea a unui constructor de instrumente, a unui tehnician sau „*Demiurg*”. „...Un șir de opere de creație poate fi înțeles ca o dezvoltare — scrie Foster (*op. cit.*, p. 201-203) —...fără o concepție distinctă despre ținta spre care ele progresaș...; bunăoară, putem considera că pictura unei epoci s-a dezvoltat din cea a epocii precedente, fără să o gândim ca fiind mai aproape de perfecțiune sau țintă... în mod asemănător, istoria politică... poate fi gândită ca o dezvoltare, fără a fi interpretată ca un proces teleologic. Lui Hegel însă, aici ca și aiurea, îi lipsește o înțelegere adecvată a semnificației creației.” Iar mai departe, Foster scrie (*op. cit.*, p. 204; subliniat parțial de mine): „Hegel consideră drept un semn de inadecvare a reprezentărilor religioase că aceia care le împărtășesc pe de o parte susțin că există un plan al Providenței, iar pe de alta neagă posibilitatea de a-l cunoaște... A spune că planul Providenței este de nepătruns constituie, fără îndoială, o exprimare inadecvată; dar adevărul exprimat astfel în mod inadecvat nu este că planul lui Dumnezeu poate fi cunoscut, ci că, fiind Creator și nu Demiurg, *Dumnezeu nici nu lucrează după un plan*.”

Cred că avem aici o critică excelentă, deși creația unei opere de artă poate, într-un sens mult diferit, să se desfășoare conform unui „*plan*” (ceea ce nu înseamnă însă și conform unui scop); căci ea poate fi o încercare a artistului de a realiza ceva de felul unei idei platoniciene a respectivei lucrări — acel model perfect, aflat în fața ochilor săi spirituali sau a auzului său spiritual, și pe care pictorul sau muzicianul se străduiește să-l reproducă. (Cf. nota 9 la capitolul 9 și notele 25—26 la capitolul 8.)

20 Pentru atacurile lui Schopenhauer împotriva lui Hegel, la care se referă Kierkegaard, cf. capitolul 12, de exemplu textul de la nota 13 și frazele din final. Continuarea citată parțial a pasajului din Kierkegaard este din *op. cit.*, 130. (într-o notă, Kierkegaard a inserat mai târziu „panteistă” lîngă „putreziciune”.)

21 Cf. capitolul 6, îndeosebi textul de la nota 26.

22 Privitor la etica hegeliană a dominației și supunerii, cf. nota 25 la capitolul 11. Pentru etica cultului eroilor, cf. capitolul 12, îndeosebi textul de la notele 75 și urm.

23 Cf. capitolul 5 (îndeosebi textul de la nota 5).

24 Putem „să ne autoexprimăm” în multe feluri fără a comunica nimic. Privitor la sarcina noastră de a folosi limbajul în scop de comunicare rațională și necesitatea de a nu lăsa să decadă standardele de claritate a limbajului, cf. notele 19 și 20 la capitolul 24 și nota 30 la capitolul 12.

I

CAPITOLUL 25 — NOTELE 25 - 27

407

25 Această viziune în problema „sensului vieții” poate fi pusă în contrast cu viziunea formulată de Wittgenstein în *Tractatus* (6.521): „Rezolvarea problemei vieții înseamnă dispariția acestei probleme. (Nu este acesta motivul pentru care oamenii, cărora sensul vieții le-a devenit clar după lungi îndoieli nu pot să spună după aceea în ce constă acest sens?)” Privitor la misticismul lui Wittgenstein, vezi și nota 32 la capitolul 24. Pentru interpretarea istoriei sugerate aici, cf. notele 61-1) la capitolul 11 și 27 la capitolul de față.

26 Cf., spre exemplu, nota 5 la capitolul 5 și nota 19 la capitolul 24.

Se poate observa că lumea faptelor este în ea însăși completă (dat fiind că orice decizie poate fi interpretată ca un fapt). Este deci pentru totdeauna imposibil de *infirmat* un monism care susține că nu există decât fapte. Numai că imposibilitatea de a fi infirmat nu este o virtute. Bunăoară, nici idealismul nu poate fi infirmat.

27 Se pare că unul din motivele istoricismului este acela că istoricistul nu-și dă seama că există o a treia alternativă, pe lângă cele două pe care el le recunoaște: că lumea ori este cîrmuită de *puteri* superioare, de un „destin esențial” sau o „Rațiune” hegeliană, ori este o simplă roată a norocului, irațională, în genul jocului la ruletă. *Există însă o a treia posibilitate*: să introducem *noi* rațiune în lume (cf. nota 19 la capitolul 24); și, cu toate că lumea nu progresa, *noi* să putem progresa, atît individual cît și în cooperare.

Această a treia posibilitate este clar exprimată de H. A. L. Fisher în a sa *Istorie a Europei* (voi. I, p. VII, sublinierile îmi aparțin; citat parțial în textul de la nota 8 la capitolul 21): „O delectare intelectuală... mi-a fost refuzată. Oamenii mai înțelepți și mai învățați decît mine au descifrat în istorie un plan, un ritm, un tipar predeterminat. Mie aceste armonii îmi rămîn ascunse. Nu izbutesc să văd decît un eveniment neprevăzut urmînd altuia cum valul urmează după val, un singur mare fapt, în privința căruia, *pentru că e unic, nu se pot face generalizări*, o singură regulă bună pentru istorie: să recunoască... jocul contingenței și al neprevăzutului.” Și imediat după acest excelent atac împotriva istoricismului (pentru fragmentul subliniat, cf. nota 13 la capitolul 13), Fisher continuă: „Aceasta nu este o doctrină a cinismului și deznădejzii. *Faptul progresului este înscris cu litere mari pe pagina istoriei; însă progresul nu este o lege a naturii*. Terenul cucerit de o generație poate fi pierdut de cea care îi urmează.”

Aceste din urmă trei fraze înfățișează foarte clar ceea ce eu am numit „a treia posibilitate”, credința în responsabilitatea noastră, credința că totul ține de noi. Și este interesant de observat că formularea lui Fisher este interpretată de Toynbee (*A Study of History*, voi. V, 414) că reprezentînd „credința occidentală modernă în omnipotența Hazardului”. Nimic nu poate arăta mai clar atitudinea istoricistului, incapacitatea sa de a vedea cea de a treia posibilitate. Ceea ce, peșemne, și explică de ce el încearcă să se refugieze din fața acestei pretense „omnipotențe a hazardului” într-o credință în omnipotența *puterii* ce stă în spatele scenei istorice — adică în istoricism. (Cf. și nota 61 la capitolul 11.)

Poate că e bine să citez mai complet comentariul lui Toynbee la pasajul din Fisher (pe care Toynbee îl citează pînă la cuvintele „al neprevăzutului”): „Acest pasaj redactat cu măiestrie — scrie Toynbee — nu poate fi scos din

408

CAPITOLUL 25 — NOTA 28

discute ca o simplă reflecție speculativă: pentru că autorul e un liberal ce formulează un crez pe care liberalismul l-a transpus din teorie în acțiune... Această credință occidentală modernă în omnipotența Hazardului a dat naștere în secolul al nouăsprezecelea al Erei Creștine, cînd lucrurile păreau încă a merge bine cu Omul Occidental, politiciii de *laissez-faire*...” (De ce oare credința într-un progres pentru care noi înșine purtăm răspunderea ar trebui să implice o credință în omnipotența Hazardului, sau de ce ar trebui să dea naștere politiciii de *laissez-faire*. Toynbee nu ne explică.)

28 Vorbind de „realismul” alegerii scopurilor noastre, vreau să spun că trebuie să alegem scopuri ce pot fi realizate într-un răstimp rezonabil și că trebuie să evităm idealurile utopice vagi și îndepărtate, dacă ele nu determină scopuri mai imediate demne prin ele însele de a fi urmărite. Cf. îndeosebi principiile ingineriei sociale graduale, discutate în capitolul 9.

Manuscrisul final al volumului I al primei edii a acestei cărți a fost terminat în octombrie 1942, iar cel al volumului II în februarie 1943.

Suplimente

Fapte, standarde și adevăr: un adaos la critica relativismului (1961)

Principala maladie filozofică a epocii noastre este relativismul intelectual și moral, ultimul fiind, cel puțin în parte, bazat pe primul. Prin relativism — sau, dacă preferați, scepticism — înțeleg aici, pe scurt, teoria potrivit căreia alegerea între teorii rivale este arbitrară; pentru că ori nu există ceea ce se cheamă adevăr obiectiv, ori, admitînd că există adevăr obiectiv, nu există teorie adevărată sau care (deși nu adevărată) să fie cel puțin mai apropiată de adevăr decît o altă teorie; ori, în cazul cînd există două sau mai multe teorii, nu există căi sau mijloace de a decide dacă vreuna din ele este mai bună decît cealaltă. •

În acest supliment¹ voi sugera mai întîi că folosind o doză din teoria tarskiană a adevărului (vezi și referințele la Tarski din Indicele acestei cărți), întărită eventual cu propria mea teorie a apropiierii de adevăr, se poate realiza destul de mult pe linia vindecării acestei maladii, deși admit că s-ar putea să fie nevoie și de anumite alte remedii, cum ar fi o teorie neautoritară a cunoașterii, pe care am dezvoltat-o în altă parte². Voi încerca de asemenea să arăt (în

¹ Sînt profund îndatorat dr. William W. Bartley, care prin critica sa incisivă nu numai că m-a ajutat să ameliores cap. 24 al cărții de față (mai ales pagina 231) dar m-a determinat să fac unele schimbări importante și în acest *Supliment*.

² Vezi, de exemplu, „Despre sursele cunoașterii și ale ignoranței”, inclusă acum, în chip de *Introducere*, în volumul meu *Conjectures and Refutations*, și, în mod mai special, capitolul 10 al aceluiași volum; de asemenea, firește, cartea mea *Logica cercetării*.

410

SUPLIMENTE

secțiunile 12 și urm. de mai jos) că situația în sfera standardelor, — mai cu seamă în domeniile moral și politic — este întrucîtva analoagă celei din sfera faptelor.

1. Adevărul

Anumite argumente în sprijinul relativismului sînt generate de întrebarea „Ce esfe *adevărul*?”, rostită cu tonul

unui sceptic convins, care știe cu certitudine că nu există răspuns. La întrebarea lui Pilat se poate răspunde într-un mod simplu și rezonabil — de care însă e puțin probabil că el însuși s-ar fi declarat satisfăcut — astfel: o aserțiune, propoziție, enunț sau credință este adevărată dacă și numai dacă ea corespunde faptelor.

Ce înțelegem însă prin afirmația că un enunț corespunde faptelor? Scepticul sau relativistul nostru ar putea considera că nici la această a doua întrebare, întocmai ca și la prima, nu există răspuns; de fapt însă, la ea se poate răspunde destul de prompt. Răspunsul nu este greu — și e firesc să nu fie, dacă ne gândim că orice judecător presupune că martorul știe ce înseamnă adevăr (în sensul corespondenței cu faptele). Într-adevăr, răspunsul se dovedește a fi aproape banal.

Într-un fel, chiar și esfe banal — este așa după ce am învățat de la Tarski că din perspectiva acestei probleme *ne referim la, sau vorbim despre* enunțuri și fapte și despre o anumită relație de corespondență ce are loc între enunțuri și fapte; și că deci și soluția trebuie să fie una care *să se refere la, sau să vorbească despre*, enunțuri, fapte și despre o anumită relație între ele. Să considerăm formularea:

Enunțul „Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 și un sfert” corespunde faptelor dacă și numai dacă Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 și un sfert.

Cînd citim acest alineat tipărit cursiv, ne izbește, probabil, în primul rînd banalitatea lui. Nu contează însă această banalitate: dacă ne uităm din nou la formularea noastră, și cu mai multă atenție, observăm că ea: 1) se referă la un enunț și 2) la anumite fapte; și 3) poate deci să exprime condițiile foarte evidente care ne așteptăm să fie satisfăcute ori de cîte ori dorim să spunem că enunțul la care ne referim corespunde faptelor la care ne referim.

SUPLIMENTE

411

Celor care cred că alineatul tipărit cu cursive este prea banal și prea simplu pentru ca să conțină ceva interesant, trebuie să le reamintim faptul, deja semnalat, că din moment ce toată lumea știe (cît timp nu-și permite să speculeze pe această temă) ce înseamnă adevărul sau corespondența cu faptele, chestiunea nu se poate să nu fie, într-un anumit sens, banală.

Că ideea formulată în alineatul tipărit cu cursive este corectă ne-o poate arăta următorul, al doilea, alineat tipărit cu cursive:

Aserțiunea făcută de martor, „Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 și un sfert”, este adevărată dacă și numai dacă Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 și un sfert.

E clar că și această a doua formulare este foarte banală. Totuși, ea exprimă complet condițiile de aplicare a predicatului „este adevărat” la orice enunț făcut de un martor.

Unii ar putea crede că o modalitate mai bună de a formula acest al doilea alineat ar fi următoarea:

Aserțiunea făcută de martor, „Am văzut că Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 și un sfert” este adevărată dacă și numai dacă martorul a văzut că Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 și un sfert.

Comparînd acest al treilea alineat tipărit cursiv cu cel de-al doilea, vedem, că în timp ce al doilea dă condițiile pentru adevărul unui enunț despre Smith și ceea ce el a făcut, cel de-al treilea dă condițiile pentru adevărul unui enunț despre martor și ceea ce el a făcut (sau văzut). Aceasta este însă singura deosebire dintre cele două alineate: ambele enunță condițiile complete pentru adevărul celor două enunțuri diferite citate în ele.

Este o regulă de *prezentare a probelor* ca martorii oculari să se mărginească să enunțe ceea ce *efectiv au văzut*.

Respectarea acestei reguli poate înlesni uneori judecătorului să *deosebească* între mărturia adevărată și mărturia falsă. Astfel, despre alineatul al treilea s-ar putea spune, eventual, că prezintă un anumit avantaj față de al doilea, dacă le privim din unghiul *căutării și descoperirii* adevărului.

Pentru ceea ce ne preocupă aici însă, este esențial să nu amestecăm problemele căutării și descoperirii efective a adevărului (adică niște probleme epistemologice sau metodologice) cu problema de a explica ce anume înțelegem, sau ce anume vrem să spunem, cînd vorbim despre adevăr sau despre corespondența cu faptele (adică cu

HI

412

SUPLIMENTE

problema logică sau ontologică a adevărului). Din acest din urmă punct de vedere, cel de-al treilea alineat tipărit cu cursive nu posedă nici un avantaj față de al doilea. Fiecare din ele etalează condițiile complete pentru adevărul enunțului la care se referă.

Fiecare din ele răspunde deci la întrebarea „Ce este adevărul?” în exact același fel; deși fiecare o face doar indirect, prezentînd *condițiile pentru adevărul unui anumit enunț* — și fiecare pentru cîte un enunț diferit.

2. Criteriile

Este de importanță decisivă să înțelegem că a ști ce înseamnă adevărul, sau în ce condiții se spune despre un enunț că este adevărat, nu-i același lucru cu a dispune de un mijloc — de un *criteriu* — pentru a decide dacă un enunț dat este adevărat sau fals. Cele două lucruri trebuie clar deosebite.

Distincția la care mă refer este una foarte generală și, după cum vom vedea, prezintă o importanță considerabilă pentru evaluarea relativismului.

Putem să știm, spre exemplu, ce înțelegem prin „carne bună” și respectiv „carne alterată”; dar se poate întîmpla să nu știm cum să le deosebim una de alta, cel puțin în unele cazuri. Aceasta este ceea ce avem în vedere cînd

spunem că nu avem un *criteriu* pentru „bun” când vorbim de carne bună. În mod similar, orice medic știe, mai mult sau mai puțin, ce înțelege prin „tuberculoză”: s-ar putea însă să nu fie totdeauna în măsură să o și recunoască. Și cu toate că s-ar putea să existe (acum) baterii de teste ce echivalează aproape cu o metodă de decizie — adică, cu un *criteriu* — cu siguranță că la începutul secolului medicinei nu dispuneau de astfel de baterii de teste și deci de un criteriu. Dar și pe atunci medicii știau foarte bine ce înțeleg prin tuberculoză — o afecțiune pulmonară datorată unui anumit gen de microbi.

Pesemne că dacă am putea obține un criteriu — o metodă de decizie determinată —, totul ar deveni mai clar, mai bine determinat și mai precis. Este de înțeles, prin urmare, că unii oameni, ținând după precizie, cer criterii. Pe care dacă le-am putea obține, cererea ar apărea rezonabilă.

Ar fi însă greșit să se creadă că înainte de a avea un criteriu prin care să putem decide dacă un om suferă sau nu de tuberculoză,

SUPLIMENTE

413

expresia „X suferă de tuberculoză” ar fi lipsită de sens; sau că, înainte de a avea un criteriu pentru deosebirea cărnii bune de cea alterată, e lipsit de sens să ne întrebăm, dacă o bucată de carne s-a alterat sau nu; sau că, înainte de a dispune de un detector de minciuni demn de încredere, nu știm ce anume înțelegem când spunem că X minte deliberat și deci n-ar trebui nici măcar să luăm în considerare această „posibilitate”, pentru că ea nici nu constituie o posibilitate, ci un nonsens; sau că, înainte de a dispune de un criteriu al adevărului, nu știm ce avem în vedere atunci când spunem despre un enunț că este adevărat.

Așadar, greșesc cu siguranță cei ce susțin că în lipsa unui criteriu — al unui test sigur — pentru tuberculoză, sau pentru minciună, sau pentru adevăr, nu putem înțelege nimic prin cuvintele „tuberculoză”, „minciună”, respectiv „adevăr”. În realitate, elaborarea unei baterii de teste pentru tuberculoză, sau pentru minciună, are loc *după* ce am stabilit — fie și numai aproximativ — ce înțelegem prin „tuberculoză” sau prin „minciună”.

E clar că în timpul cât are loc punerea la punct a testelor pentru tuberculoză, se poate întâmpla să aflăm multe lucruri despre această boală; eventual atât de multe, încât să se poată spune că însăși semnificația termenului „tuberculoză” s-a schimbat sub influența noilor noastre cunoștințe și că după stabilirea criteriului semnificația termenului nu mai este aceeași ca înainte. Unii ar putea merge eventual până acolo, încât să spună că termenul „tuberculoză” se poate defini acum cu ajutorul criteriului. Aceasta nu anulează totuși faptul că și înainte înțelegeam ceva prin acest termen, deși e posibil, firește, să fi știut mai puțin despre realitatea desemnată de el. Și nici faptul că există doar puține boli (dacă în genere există) pentru care dispunem de un criteriu sau măcar de o definiție clară și că puține criterii sînt sigure (sau poate nici unul). (Dacă însă nu sînt sigure, e preferabil să nici nu le numim „criterii”).

S-ar putea să nu existe nici un criteriu care să ne ajute să stabilim dacă o bancnotă de o liră este sau nu falsificată. Dacă s-ar întâmpla însă să dăm peste două bancnote cu aceeași serie și număr, am avea temeiuri bune să susținem, chiar în absența unui criteriu, că cel puțin una din ele e falsificată: e clar că această aserțiune nu e lipsită de sens din pricina absenței unui criteriu de recunoaștere a bancnotelor bune.

414

SUPLIMENTE

SUPLIMENTE

415

În rezumat: este greșită teoria care susține că pentru a determina ce înseamnă un cuvînt, trebuie să stabilim un criteriu al utilizării corecte sau al aplicării lui corecte: practic, nu dispunem niciodată de un asemenea criteriu.

3. Filozofii criteriale

Ideea pe care tocmai am respins-o — aceea că, fie că este vorba de tuberculoză, minciună, existență, semnificație sau adevăr, pentru a ști despre ce vorbim trebuie să avem criterii — constituie baza fățișă sau implicită a multor filozofii. O filozofie de acest fel poate fi numită „filozofie criterială”.

Întrucît exigența de bază a unei filozofii criteriale nu poate, de regulă, să fie satisfăcută, este clar că adoptarea unei filozofii criteriale va duce, în multe cazuri, la dezamăgire, iar de aici, la relativism sau scepticism.

Cred că tocmai exigența unui *criteriu al adevărului* i-a făcut pe atît de mulți să simtă că la întrebarea „Ce este adevărul?” nu se poate găsi răspuns. *Dar absența unui criteriu al adevărului nu face lipsită de sens ideea de adevăr, întocmai cum absența unui criteriu al sănătății nu face lipsită de sens noțiunea de sănătate. Un om bolnav poate să caute sănătatea chiar dacă nu dispune de un criteriu al ei. Un om aflat în eroare poate să caute adevărul chiar dacă nu dispune de un criteriu al acestuia.*

Iar amîndoi pot pur și simplu să caute sănătatea, sau adevărul, fără a-și bate prea mult capul cu semnificațiile acestor termeni, pe care ei (și alții) îi înțeleg suficient de bine pentru scopurile pe care le urmăresc.

Unul din rezultatele imediate ale studiilor lui Tarski despre adevăr este următoarea teoremă a logicii: *nu poate să existe un criteriu general al adevărului* (decît pentru anumite sisteme de limbaj artificiale cu resurse expresive destul de reduse).

Acest rezultat poate fi stabilit cu exactitate; iar în stabilirea lui se face uz de ideea de adevăr în înțelesul de corespondență cu faptele.

Avem de-a face aici cu un rezultat interesant și important din punct de vedere filozofic (important mai ales în legătură cu problema unei teorii autoritare a cunoașterii¹). Acest rezultat a fost sta-

¹ Pentru o descriere și critică a teoriilor autoritare (sau ne-failibiliste) ale cunoașterii, vezi în special secțiunile V, VI și X și

urm. ale Introducerii Io volumul meu *Conjectures and Refutations*.

bilit însă cu ajutorul unei idei — în cazul de față, al ideii de adevăr — pentru care nu dispunem de un criteriu. Exigența nerezonabilă a filozofilor criteriale de a nu lua în serios o idee înainte de a fi fost stabilit un criteriu, dacă i s-ar fi dat curs în acest caz, ne-ar fi împiedicat pentru totdeauna să obținem un rezultat logic de interes filozofic major.

Să observăm în treacăt că rezultatul privind inexistența unui criteriu general al adevărului este o consecință directă a rezultatului și mai important (obținut de Tarski prin combinarea teoremei de indecidabilitate a lui Godel cu propria sa teorie despre adevăr) că nu poate exista un criteriu general al adevărului nici măcar pentru domeniul comparativ restrâns al teoriei numerelor sau pentru vreo știință care folosește ansamblul aritmeticii. El se aplică a *fortiori* adevărului din orice domeniu extra-matematic care folosește fără restricții aritmetica.

4. Failibilismul

Din toate acestea se vede nu numai că unele forme încă la modă ale scepticismului și relativismului sînt greșite, ci și că sînt desuete: că se bazează pe o confuzie logică — între semnificația unui termen și criteriul aplicării lui adecvate — deși mijlocele pentru înlăturarea acestei confuzii sînt disponibile de vreo treizeci de ani încoace. Trebuie admis totuși că atît în scepticism cît și în relativism există un grăunte de adevăr. Grăuntele de adevăr este tocmai acela că nu există un criteriu general al adevărului. Aceasta însă nu îndreptățește concluzia că alegerea între teorii rivale este arbitrară. Ci înseamnă doar, cît se poate de simplu, că oricînd putem greși în alegerea pe care o facem — că oricînd e posibil să nimerim alături de adevăr sau să nu-l cuprindem integral; că certitudinea (ba chiar și o cunoaștere caracterizată printr-o mare probabilitate, după cum am arătat în diferite locuri, de exemplu în *Conjectures and Refutations*, capitolul 10) este mai presus de puterile noastre; că sîntem supuși erorii.

Este vorba, în fond, de un lucru foarte elementar. Puține sînt, dacă în genere există, domeniile în care străduințele umane par să fie ferite de riscul erorii. Lucruri pe care le-am crezut odată bine stabilite sau chiar certe se pot dovedi mai tîrziu a nu fi cu totul corecte (dar asta înseamnă false) și a avea nevoie de corecții.

416

SUPLIMENTE

SUPLIMENTE

417

Un exemplu deosebit de elocvent în acest sens îl constituie descoperirea apei grele și a hidrogenului greu (*deuteriul*, izolat pentru prima dată de Harold C. Urey în 1931). Anterior acestei descoperiri nici că se putea imagina ceva mai cert și mai ferm stabilit în domeniul chimiei decît cunoștințele noastre despre apă (H_2O) și despre elementele ce intră în compunerea ei. Apa a fost chiar folosită pentru definirea „operațională” a gramului, unitate de măsură a masei în sistemul metric „absolut”; ea oferea, astfel, una din unitățile de bază în măsurătorile fizice experimentale. Aceasta ilustrează faptul că cunoștințele noastre despre apă erau socotite atît de ferm stabilite, încît puteau fi folosite ca o bază sigură pentru toate celelalte măsurători fizice. După descoperirea apei grele însă, s-a înțeles că ceea ce pînă atunci fusese considerat un compus pur din punct de vedere chimic era de fapt un amestec de compuși indiscernabili din punct de vedere chimic dar foarte diferiți din punct de vedere fizic, cu densități, puncte de fierbere și puncte de îngheț foarte diferite — deși pentru definirea tuturor acestor puncte fusese folosită ca o bază standard „apa”.

Acest episod istoric este tipic; și din el putem învăța că nu se poate prevedea care părți ale cunoașterii științifice vor fi lovite într-o bună zi de caducitate. Prin urmare, credința în certitudinea științifică și în autoritatea științei n-are alt temei decît dorințele noastre nemărturisite: *știința e supusă greșelii, fiindcă e făcută de oameni*.

Dar failibilitatea cunoașterii noastre — sau teza că toată cunoașterea este ipotetică, deși unele părți ale ei constau din ipoteze ce au fost testate cu maximă severitate — nu trebuie invocată în sprijinul scepticismului sau relativismului. Din faptul că este posibil să greșim și că nu există un criteriu al adevărului care ne-ar putea feri de eroare nu rezultă că alegerea între teorii este arbitrară sau non-rațională; că nu putem învăța și nu ne putem apropia de adevăr: că cunoașterea noastră nu poate să crească.

5. Failibilismul și creșterea cunoașterii

Prin „failibilism” înțeleg aici poiziția sau acceptarea faptului, că e posibil să comitem erori și că strădania de a ajunge la certitudine (sau tic și la o mare probabilitate) este greșită. Aceasta nu implică însă că ar fi greșită și căutarea adevărului. Dimpotrivă, ideea de eroare o presupune pe cea de adevăr ca standard pe care e posibil să nu-l atingem. Ea presupune că, deși avem posibilitatea de a căuta adevărul și chiar și posibilitatea de a-l descoperi (ceea ce cred că ne izbutește în foarte multe cazuri), niciodată nu putem avea certitudinea totală că l-am descoperit. Există întotdeauna posibilitatea erorii; deși în cazul unor demonstrații logice și matematice această posibilitate poate fi considerată foarte mică.

Failibilismul nu trebuie însă nicidecum să dea naștere la concluzii sceptice sau relativiste. Acest lucru devine clar dacă ne gîndim că toate exemplele istorice *cunoscute* de failibilitate umană — inclusiv toate exemplele *cunoscute* de erori în justiție — sînt *exemple de progres al cunoașterii noastre*. Orice descoperire a unei greșeli constituie un progres real în cunoașterea noastră. După cum spune Roger Martin du Gard în *Jean Barois*, „înseamnă ceva dacă știm unde nu se află adevărul”.

De exemplu, deși descoperirea apei grele a arătat că pînă atunci greșisem grav, ea a însemnat nu numai un progres al cunoașterii, ci a avut, la rîndul său, legătură cu alte progrese și a generat multe altele. *Așadar, putem să învățăm din greșelile noastre*.

Această constatare fundamentală este, într-adevăr, baza întregii epistemologii și metodologii; pentru că ne dă o sugestie despre cum putem învăța mai sistematic, despre cum putem progresa mai repede (nu neapărat în interesele tehnologiei: pentru fiecare căutător al adevărului, cea mai presantă este problema de a ști cum poate accelera progresul). Sugestia e simplă: *trebuie să căutăm greșelile noastre* — cu alte cuvinte, *trebuie să criticăm teoriile noastre*.

Critica este, pare-se, singura cale de a ne detecta erorile și de a învăța sistematic din ele.

6. Apropierea de adevăr

În toate acestea, ideea de creștere a cunoașterii — ideea apropierei de adevăr — este de importanță decisivă. Intuitiv, această idee este la fel de clară ca și însăși idee de adevăr. Un enunț este adevărat dacă corespunde faptelor. El este mai aproape de adevăr decât un alt enunț dacă corespunde mai îndeaproape faptelor decât acesta.

418

SUPLIMENTE

Dar cu toate că această idee este intuitiv destul de clară, iar legitimitatea ei practic nu este pusă la îndoială de omul de rînd sau de oamenii de știință, ea, întocmai ca și ideea de adevăr, a fost atacată ca nelegitimă de către unii filozofi (de exemplu, foarte recent, de către W. V. Quine¹). De aceea, fie-mi îngăduit să menționez aici că, prin combinarea a două analize datorate lui Tarski, am izbutit nu demult să dau o „definiție” a ideii apropierei de adevăr în termenii pur logici ai teoriei lui Tarski. (Am combinat pur și simplu ideea de adevăr cu cea de conținut, obținînd ideea conținutului de adevăr al unui enunț a, constînd din clasa tuturor enunțurilor adevărate ce decurg din a, și ideea conținutului său de falsitate, care poate fi definită, aproximativ, drept conținutul lui minus conținutul lui de adevăr. Putem spune atunci că un enunț *a* s-a apropiat de adevăr mai mult decât un enunț *b* dacă și numai dacă conținutul său de adevăr a crescut fără să fi crescut și conținutul său de falsitate: vezi capitolul 10 din culegerea mea *Conjectures and Refutations*.) Nu avem, de aceea, nici un motiv să fim sceptici față de ideea apropierei de adevăr sau a progresului cunoașterii. Și cu toate că putem oricînd greși, în multe cazuri (în special în cazurile testelor cruciale care decid între două teorii) avem o idee destul de limpede cu privire la faptul dacă am realizat sau nu o apropiere de adevăr.

Trebuie înțeles foarte limpede că ideea apropierei mai mari de adevăr a unui enunț a comparativ cu un enunț *b* nu este nicidecum în dezacord cu ideea că orice enunț este ori adevărat ori fals și că nu există o a treia posibilitate. Ea nu face decât să ia în considerare faptul că e posibil ca într-un enunț fals să se afle mult adevăr. Dacă spun „E ora trei și jumătate — prea tîrziu ca să mai prind trenul de la ora 3 și 35 de minute”, enunțul meu ar putea fi fals pentru că nu e prea tîrziu ca să prind trenul de la 3 și 35 (dat fiind că s-a întîmplat, să zicem, ca respectivul tren să aibă patru minute întîrziere). Totuși enunțul meu ar putea să cuprindă și mult adevăr — informație adevărată; și cu toate că aș fi putut să adaug „dacă nu cumva trenul de la 3 și 35 are întîrziere (ceea ce se întîmplat rareori)” și astfel să sporesc conținutul lui de adevăr, această remarcă adițională ar fi putut foarte bine să fie considerată subînțeleasă. (Enunțul meu ar fi putut să fie fals și pentru că atunci cînd l-am rostit nu era 3 și 30 de minute, ci 3 și 28. Dar chiar și atunci ar fi cuprins o doză mare de adevăr.)

SUPLIMENTE

419

¹ Vezi W. V. Quine, *Word and Object*, 1959, p. 23.

Despre o teorie cum este cea a lui Kepler, care descrie cu remarcabilă acuratețe traiectoriile planetelor, se poate spune că conține multă informație adevărată, deși este o teorie falsă date fiind abaterile de la elipsele lui Kepler. Iar teoria lui Newton (deși aici putem presupune că este falsă) conține, privită prin prisma cunoștințelor noastre actuale, o cantitate uluitoare de informație adevărată — mult mai multă decât teoria lui Kepler. Astfel, teoria lui Newton este o mai bună aproximație decât cea a lui Kepler — ea se află mai aproape de adevăr. Dar aceasta nu o face adevărată: ea poate fi mai apropiată de adevăr fiind în același timp o teorie falsă.

7. Absolutismul

Ideea de absolutism filozofic repugnă pe bună dreptate multora, pentru că de regulă ea se combină cu pretenția dogmatică și autoritară de a fi în posesia adevărului sau a unui criteriu al adevărului. Există însă și o altă formă de absolutism — un absolutism fai-libilist — care respinge toate acestea. El susține doar că măcar greșelile noastre sînt greșeli absolute, în sensul că dacă o teorie deviază de la adevăr ea este pur și simplu falsă, chiar dacă greșeala comisă este mai puțin gravă decât cea cuprinsă într-o altă teorie. Astfel, ideea de adevăr și ideea de a fi alături de adevăr pot reprezenta pentru failibilist standarde absolute. Acest gen de absolutism nu suferă defel de viciul autoritarismului. Și este de mare ajutor în discuția critică serioasă. Firește că și el poate fi, la rîndul său, criticat, conform cu principiul că *nimic nu este exceptat de la critică*. Cel puțin în prezent însă, mi se pare improbabil că va fi încununată de succes critica teoriei (logice) a adevărului și a teoriei apropierei de adevăr.

8. Sursele cunoașterii

Principiul că *totul e deschis criticii* (de la care nu este exceptat nici chiar acest principiu) duce la o soluționare simplă a problemei surselor cunoașterii, după cum am încercat să arăt în altă parte (vezi Introducerea la volumul meu *Conjectures and Refutations*). Soluția sună astfel: orice „sursă” a cunoașterii, tradiția, rațiunea, imaginația, observația și ce mai vreți — este admisibilă și poate fi folosită, *dar nici una nu are vreo autoritate*.

420

SUPLIMENTE

Refuzînd astfel autoritatea surselor cunoaşterii, le atribuim acestora un rol foarte diferit de cel pe care înclinau să II—I acorde anumite epistemologii din trecut şi de astăzi. Conform viziunii noastre critice şi failibiliste, orice sursă este binevenită, însă nici un enunţ nu este imun la critică, indiferent care i-ar fi „sursa”. Tradiţia, în speţă, pe care aţit intelectualişti (Descartes) cât şi empirişti (Bacon) tindeau s-o respingă, noi o putem admite printre cele mai importante „surse”, pentru că din ea provine aproape tot ce învăţăm (de la cei mai în vîrstă, la şcoală, din cărţi). Consider de aceea că anti-tradiţionalismul trebuie respins ca o poziţie superficială. Trebuie respins însă şi tradiţionalismul, care pune accentul pe autoritatea tradiţiilor; nu pentru că e superficial, ci pentru că e greşit: la fel de greşit ca orice altă epistemologie care recunoaşte o sursă a cunoaşterii (bunăoară, intuiţia intelectuală sau intuiţia sensibilă) ca pe o autoritate, sau garanţie, sau criteriu al adevărului.

9. Este posibilă o metodă critică?

Dar dacă respingem într-adevăr orice pretenţie la autoritate, a oricărei surse particulare de cunoaştere, cum mai putem să criticăm indiferent ce teorie? Nu porneşte oare orice critică de la anumite presupuziţii? Iar dacă da, *nu depinde oare validitatea oricărei critici de aceste presupuziţii?* Ce rost ar avea să criticăm o teorie dacă această critică s-ar dovedi nevalidă? Or, pentru a dovedi validitatea criticii, nu trebuie oare să dovedim sau să justificăm presupuziţiile ei? Iar dovedirea sau justificarea oricărei presupuziţii nu este oare tocmai lucrul pe care toată lumea îl încearcă (deşi adesea zadarnic) şi pe care eu aici îl declar imposibil? Dar imposibilitatea lui nu implică oare imposibilitatea criticii (valide)?

Cred că această serie de întrebări sau obiecţii este cea care a blocat în bună parte drumul spre acceptarea (cu titlu de ipoteză) a punctului de vedere susţinut de mine aici. După cum se vede din aceste întrebări, poţi ajunge uşor să crezi că, sub aspect logic, metoda critică se află pe acelaşi plan cu toate celelalte metode: neputînd să funcţioneze fără să facă presupuziţii, ea e datoare să dovedească sau să justifice aceste presupuziţii; or, punctul cheie al raţionamentului nostru a fost că nimic nu poate fi dovedit sau justificat cu certitudine, şi nici măcar cu probabilitate, ci că trebuie să ne mulţumim cu teorii ce rezistă criticii.

SUPLIMENTE

421

De bună seamă, aceste obiecţii sînt cît se poate de serioase. Ele scot în evidenţă importanţa principiului nostru că nimic nu poate şi nu trebuie considerat exceptat de la critică — nici măcar principiul însuşi al metodei critice. Aceste obiecţii constituie, aşadar, o critică interesantă şi importantă a poziţiei mele. Numai că această critică poate fi la rîndul său criticată — şi respinsă.

În primul rînd, chiar dacă am admite că orice critică porneşte de la anumite presupuziţii, aceasta n-ar însemna neapărat că pentru validitatea criticii este necesar ca aceste presupuziţii să fi dovedite şi justificate. Pentru că presupuziţiile pot, de exemplu, să facă parte din teoria vizată de critică. (În acest caz vorbim de „critică imanentă”.) Sau pot fi nişte presupuziţii pe care toată lumea le-ar socoti acceptabile, chiar dacă nu fac parte din teoria supusă criticii. În acest caz critica ar consta în a arăta că teoria criticată contrazice (fără ca susţinătorii ei să-şi dea seama) unele idei îndeobşte acceptate. Acest gen de critică poate fi valoros chiar şi atunci cînd eşuează; pentru că s-ar putea să-i facă pe susţinătorii teoriei criticate să pună la îndoială acele idei îndeobşte acceptate, ceea ce poate duce la descoperiri importante. (Un exemplu interesant îl constituie istoria teoriei antiparticulelor a lui Dirac.)

S-ar putea, tot aşa, să fie în joc presupuziţii ce au caracterul unei teorii rivale (în care caz critica poate fi numită „transcendentă”, prin contrast cu cea „imanentă”); ele pot fi, spre exemplu, nişte ipoteze sau coniecturi susceptibile de critică şi testare independente. În acest caz critica ar echivala cu o invitaţie de a efectua anumite teste cruciale menite să adjucece între două teorii rivale.

Aceste exemple arată că importanţele obiecţii ridicate aici împotriva teoriei mele despre critică se bazează pe dogma de nesuşţinut conform căreia critica, pentru a fi „validă”, trebuie să pornească de la presupuziţii ce sînt dovedite sau justificate.

Şi apoi, critica poate fi importantă, edificatoare şi chiar fructuoasă, fără a fi validă: argumentele folosite pentru respingerea unei critici nevalide pot să arunce o lumină nouă asupra unei teorii şi pot fi folosite ca argument (cu titlu ipotetic) în favoarea ei; iar despre o teorie ce se poate apăra astfel împotriva criticii avem motive să spunem că este susţinută prin argumente critice.

În mod cu totul general, putem spune că a face o critică validă a unei teorii înseamnă a arăta că ea nu reuşeşte să rezolve *proble-*

422

SUPLIMENTE

mele pe care se presupunea că le rezolvă; iar dacă privim critica în această lumină, atunci în mod sigur ea nu depinde neapărat de vreun ansamblu particular de presupuziţii (altfel spus, ea poate fi „imanentă”), deşi se poate întîmpla ca teoria în discuţie să fi fost inspirată iniţial de anumite presupuziţii ce-i erau străine (adică de anumite presupuziţii „transcendente”).

10. Decizii

Din punctul de vedere expus aici, teoriile nu sînt, în general, susceptibile de a fi dovedite sau justificate: şi cu toate că pot fi sprijinite cu argumente critice, sprijinul acesta nu este niciodată concludent, în consecinţă, ne vom afla frecvent în situaţia de a trebui să decidem dacă aceste argumente critice sînt sau nu suficient de puternice pentru a îndreptăţi acceptarea *cu titlu ipotetic* a teoriei — cu alte cuvinte, dacă în lumina discuţiei critice teoria pare preferabilă teoriilor rivale.

În acest sens, *deciziile* constituie o parte componentă a metodei critice. Este vorba însă întotdeauna de decizii luate cu titlu ipotetic şi susceptibile de critică.

Decizia în acest sens trebuie privită în contrast cu ceea ce anumiţi filozofi iraţionalişti sau antiraţionalişti sau existenţialişti

numesc „decizie” sau „salt în necunoscut”. Acești filozofi, probabil sub impactul argumentului (respins în secțiunea precedentă) că este imposibilă o critică fără presupuziții, au dezvoltat teoria potrivit căreia toate ideile noastre se sprijină inevitabil pe o decizie fundamentală sau alta, pe un salt în necunoscut. Este vorba neapărat de o decizie luată așa-zicând cu ochii închiși; căci de vreme ce nu putem „cunoaște” fără presupuziții, fără să fi adoptat în prealabil o poziție fundamentală, această poziție fundamentală nu se poate întemeia ea însăși pe cunoaștere. Ea constituie mai degrabă o alegere, însă una fatidică și aproape irevocabilă, o alegere pe care o facem orbește, din instinct, la întâmplare sau prin grația divină.

. Din modul cum am respins obiecțiile prezentate în secțiunea precedentă rezultă că viziunea iraționalistă asupra deciziilor este o exagerare și o excesivă dramatizare. De bună seamă, trebuie să decidem. Cu condiția însă de a nu decide să nu ne plecăm urechea la argumente și rațiuni, să nu învățăm din greșelile noastre și s<

SUPLIMENTE

423

nu-i ascultăm pe alții care pot avea obiecții față de vederile noastre, deciziile noastre nu trebuie să fie definitive; nici măcar decizia de a ține seama de critici. (Doar în privința deciziei sale de a nu face un salt irevocabil în bezna iraționalității se poate spune despre raționalism că nu este perfect autonom în sensul capitolului 24.)

Cred că teoria critică a cunoașterii schițată aici aruncă o oarecare lumină asupra marilor probleme ale tuturor teoriilor despre cunoaștere: cum se face că știm atât de mult și atât de puțin? Și cum se face că avem posibilitatea de a ne ridica pe încetul din mlaștina ignoranței, trăgându-ne, pentru a spune așa, de curelușele de la bocanci. O facem lucrând cu conjecturi și ameliorând aceste conjecturi pe calea criticii.

11. Problemele sociale și politice

Teoria cunoașterii schițată în secțiunile precedente ale acestui *Supliment* îmi pare a avea consecințe importante pentru evaluarea situației sociale actuale, situație influențată în mare măsură de declinul religiei autoritare. Acest declin a dus la proliferarea relativismului și nihilismului: la declinul tuturor credințelor, chiar și al credinței în rațiunea umană și deci în noi înșine.

Argumentarea dezvoltată aici arată însă că nu există defel temeiuri pentru a trage concluzii atât de disperate. Argumentele relativiste și nihiliste (ba chiar și cele „existențialiste”) se bazează toate pe o raționare defectuoasă. Prin aceasta ele arată, în treacăt fie spus, că de fapt aceste filozofii acceptă rațiunea, dar nu sînt în stare s-o folosească așa cum trebuie: în propria lor terminologie, am putea spune că ele nu înțeleg „situația umană” și îndeosebi capacitatea omului de a crește sub aspectele intelectual și moral.

Ca pe o ilustrare izbitoare a acestei neînțelegeri — și a consecințelor disperate trase dintr-o insuficientă înțelegere a situației epistemologice — voi cita un pasaj din unul din *Micile tratate împotriva vremurilor* ale lui Nietzsche (din secțiunea 3 a eseului său despre Schopenhauer).

„Prima primejdie în umbra căreia a crescut Schopenhauer a fost izolarea. A doua a fost disperarea de a nu putea să descopere adevărul. Această din urmă primejdie întovărășește în mod statornic pe orice gînditor care pornește de la filozofia lui Kant: cu condiția de a fi un om real, o ființă umană vie, capabilă să sufere

424

SUPLIMENTE

și să năzuiască, și nu un simplu automat sonor, o simplă mașină de gîndit și de calculat... Deși citesc peste tot că [datorită lui Kant]... s-ar fi declanșat o revoluție în toate domeniile gîndirii, nu pot să cred că lucrurile se prezintă așa, cel puțin deocamdată... Dacă însă Kant va începe să exercite într-o bună zi o influență mai generală, atunci vom descoperi că aceasta va îmbrăca forma unui scepticism și relativism insinuant și distructiv; atunci doar spiritele cele mai active și mai nobile... vor mai simți acel șoc emoțional profund și acea deznădăjduită sete de adevăr, pe care le-a simțit, de pildă, Heinrich von Kleist... «Nu demult — scrie el în felul său emoționant — am făcut cunoștință cu filozofia lui Kant: și trebuie să vă mărturisesc un gînd fără teama că vă va zgudui atât de profund și de dureros ca pe mine: — Este imposibil să stabilim dacă ceea ce noi invocăm drept adevăr este cu adevărat adevărul sau doar ni se pare a fi așa. În cea de a doua eventualitate, tot acest adevăr la care putem accede aici va fi ca și nimic după moartea noastră, și toate strădaniile noastre de a crea și dobîndi ceva care să dăinuie și după noi vor fi zadarnice. — Dacă ascuțișul acestui gînd nu vă străpunge inima, măcar nu zîmbiți văzînd un om care se simte rănit în tainița cea mai sfîntă a sufletului său. Țelul meu suprem și unic s-a prăvălit la pămînt și nu mi-a rămas nici un altul.»”

Sînt de acord cu Nietzsche că mărturisirea lui Kleist este emoționantă: sînt de acord și că modul în care a interpretat Kleist doctrina lui Kant privind imposibilitatea de a avea vreo cunoștință despre lucrurile în sine este destul de fidel, deși se află în conflict cu intențiile lui Kant însuși: de fapt, Kant a crezut în posibilitatea științei și a aflării adevărului. (Numai nevoia de a explica paradoxul existenței unei științe *a priori* a naturii l-a făcut să adopte acel subiectivism pe care Kleist îl găsește pe bună dreptate șocant.) Și apoi, deznădejdea lui Kleist este cel puțin în parte rezultatul unei dezamăgiri — al dezamăgirii celui ce asistă la prăbușirea unei credințe supraoptimiste în existența unui criteriu simplu al adevărului (cum ar fi evidența). Oricare ar fi însă istoricul acestei deznădejdi filozofice, ea este nejustificată. Deși adevărul nu se dezvăluie de ia sine (cum credeau cartezienii și baconienii), deși certitudinea ne-ar putea rămîne inaccesibilă, situația umană în privința cunoașterii e departe de a fi disperată. Dimpotrivă, ea este de natură să ne insuflă curaj: iată-ne aici, avînd de înfruntat sarcina imens de dificilă de a cunoaște lumea frumoasă în care trăim, și pe noi înșine: și. supuși gre-

SUPLIMENTE

425

șelii cum sîntem, constatăm totuși că, în mod surprinzător, puterile noastre de înțelegere aproape că sînt pe măsura sarcinii — mai pe măsură decît în visurile noastre cele mai îndrăznețe. Noi învățăm, într-adevăr, din greșelile noastre, prin încercări și eșecuri. Și aflăm în același timp cît de puțin știm — ca atunci cînd, ureînd pe panta unui munte, fiecare pas mai sus ne deschide o nouă priveliște spre necunoscut și ne deschide în față noi lumi despre a căror existență nu știam nimic la începutul urcușului.

Așadar, putem *învăța*, putem *crește* în cunoaștere, chiar dacă niciodată nu *cunoaștem* în sensul de a avea certitudine. Și de vreme ce putem învăța, nu există nici un motiv ca rațiunea să dispere; iar de vreme ce niciodată nu putem cunoaște, n-avem temeiuri pentru orgoliu și înfumurare în privința creșterii cunoașterii noastre. S-ar putea spune, eventual, că acest nou mod de a cunoaște este prea abstract și prea sofisticat pentru a putea înlocui pierderea religiei autoritare. Poate că așa este. Nu trebuie să subestimăm însă puterea intelectului și a intelectualilor. Intelectualii — „precupeții de idei”, cum le spune Hayek — au fost cei ce au răspândit relativismul, nihilismul și disperarea intelectuală. Nu există nici un motiv ca unii intelectuali — dintre cei mai luminați — să nu izbutească în curînd să răspîndească vestea bună că zarva nihilistă a fost de fapt „mult zgomot pentru nimic”.

12. Dualismul fapte-standarde

În corpul cărții de față am vorbit despre *dualismul fapte-decizii* și am semnalat, urmîndu-l pe L. J. Russell (vezi nota 5-3 la capitolul 5. voi. I. p. 266), că acest dualism poate fi descris ca unul între propoziții și propuneri. Această din urmă terminologie posedă avantajul de a ne reaminti că atît propozițiile, care enunță fapte, cît și propunerile, care trasează linii de conduită, inclusiv principii sau standarde de conduită, sînt deschise discuției raționale. Pe lîngă aceasta, o decizie — să zicem, una privitoare la adoptarea unui principiu de conduită — cristalizată în urma discutării unei propuneri, poate foarte bine să fie adoptată în chip provizoriu și poate fi foarte asemănătoare în multe privințe cu decizia de a adopta (tot provizoriu), drept cea mai bună ipoteză disponibilă, o propoziție ce enunță un fapt.

426

SUPLIMENTE
SUPLIMENTE

Există totuși aici o deosebire importantă. Pentru că despre propunerea de adoptare a unei linii sau a unui standard de conduită, despre discutarea lor și despre decizia de a le adopta, se poate spune că *crează* această linie sau standard de conduită. Pe cînd despre propunerea unei ipoteze, despre discutarea ei și despre decizia de a o adopta — sau de a accepta o propoziție — nu se poate spune, în același sens, că creează un fapt. Acesta a fost, presupun, motivul care m-a făcut să cred că termenul „decizie” este capabil să exprime contrastul dintre acceptarea unor linii sau standarde de conduită și acceptarea unor fapte. Totuși nu încapem îndoială că lucrurile ar fi fost mai clare dacă aș fi vorbit despre un *dualism între fapte și Unii de conduită* sau despre un dualism între *fapte și standarde*, decît despre dualismul fapte-decizii.

Dincolo de chestiunea terminologică, important este dualismul ireductibil însuși: oricare ar fi faptele și oricare ar fi standardele (de exemplu, principiile care ne guvernează conduita), primul lucru care se cere făcut este să se facă deosebire între cele două și să se înțeleagă clar de ce standardele nu pot fi reduse la fapte.

13. Propuneri și propoziții

Există, așadar, o asimetrie decisivă între standarde și fapte: prin decizia de a accepta (cel puțin provizoriu) o propunere noi creăm (cel puțin provizoriu) standardul corespunzător; pe cînd prin decizia de a accepta o propoziție, *nu* creăm faptul corespunzător.

O altă asimetrie constă în aceea că standardele se *referă* totdeauna la fapte și că faptele sînt *evaluate prin raportare la standarde*; acestea sînt relații ce nu pot fi inversate.

Ori de cîte ori ne aflăm în fața unui fapt — mai cu seamă a unui pe care am putea fi în măsură să-l schimbăm — ne putem întreba dacă el se conformează sau nu anumitor standarde. Este foarte important să se înțeleagă că această întrebare nu este nici pe departe identică cu întrebarea dacă faptul ne place sau nu: căci, deși putem adesea să adoptăm standarde ce corespund preferințelor și repulsiilor noastre și deși preferințele și repulsiile noastre pot să joace un rol important în a ne induce să adoptăm ori să respingem un standard sau altul dintre cele propuse, vor exista de regulă multe alte standarde posibile, pe care nu le-am adoptat; iar faptele pot fi jude-

427

cate sau evaluate prin oricare din ele. Aceasta arată că relația de evaluare (a unui fapt controversabil, prin prisma unui standard adoptat sau respins) este, din punct de vedere logic, total diferită de relația psihologică de preferință sau repulsie a unei persoane față de faptul sau față de standardul respectiv (relație ce nu este un standard, ci un fapt). Mai mult decît atît: preferințele și repulsiile noastre sînt fapte ce pot fi evaluate ca oricare altele. În mod similar, faptul că un anumit standard a fost adoptat sau respins de o anumită persoană sau de o anumită societate trebuie, ca fapt, să fie deosebit de *orice* standard, inclusiv de standardul adoptat sau respins. Și întrucît este vorba de un fapt (și încă de unul alterabil), el poate fi judecat sau evaluat pe baza anumitor (altor) standarde. Iată cîteva motive pentru a distinge în mod clar și decisiv între standarde și fapte, și deci între propuneri și propoziții. Dar o dată distincția făcută, trebuie să dăm atenție nu numai deosebirilor dintre fapte și standarde, ci și asemănărilor dintre ele.

Mai întîi, propunerile se aseamănă cu propozițiile prin aceea că putem și pe unele și pe celelalte să le discutăm, să le criticăm și să ajungem la o decizie în privința lor. În al doilea rînd, pentru ambele există cîte un fel de idee regulativă. Pe planul faptelor este vorba de ideea corespondenței dintre un enunț sau propoziție și un fapt: adică de ideea de adevăr. Pe planul standardelor, sau al propunerilor, ideea regulativă poate fi descrisă în multe feluri și denumită prin mai mulți termeni, cum ar fi, de exemplu, aceia de „just” sau „bun”. Despre o propunere putem spune că este justă (ori nejustă) sau eventual bună (ori proastă); înțelegînd prin aceasta, pesemne, că ea corespunde (ori nu corespunde) anumitor standarde pe care am decis să le adoptăm. Numai că și despre un standard putem spune că este just sau nejust (potrivit sau nepotrivit), bun sau prost, valabil sau nu. elevat sau

dimpotrivă; înțelegînd prin aceasta, pesemne, că propunerea corespunzătoare trebuie sau nu trebuie să fie acceptată. Se impune deci să recunoaștem că situația logică a ideilor regulative, a lui „just”, să zicem, sau a lui „bun”, este mult mai puțin clară decît cea a ideii corespondenței cu faptele.

După cum am atras atenția în carte, această dificultate este de natură logică și nu poate fi depășită prin introducerea unui sistem religios de standarde. Faptul că Dumnezeu, sau orice altă autoritate, îmi poruncește să fac un anumit lucru nu constituie defel o

428

SUPLIMENTE

garanție că porunca este justă. Eu sînt cel ce trebuie să decidă dacă va accepta standardele indiferent ale cărei autorități ca fiind (moralmente) bune sau rele. Dumnezeu e bun numai dacă poruncile Sale sînt bune: ar fi o greșeală gravă — în fapt o adoptare imorală a autoritarismului — să spunem că poruncile Sale sînt bune pentru simplul motiv că sînt ale Sale — în afară de cazul cînd am fi hotărît mai întîi (pe propriul risc) că El nu ne poate cere decît lucruri bune sau juste.

Aceasta este ideea kantiană a autonomiei, ca opus al hetero-nomiei.

Prin urmare, nici un apel la autoritate, nici măcar la autoritatea religioasă, nu ne poate scoate din dificultatea că ideea regulativă de „justețe” absolută sau de „bine” absolut diferă în privința statutului ei logic de ideea de adevăr absolut; această diferență trebuie s-o recunoaștem. Pe seama ei trebuie pus faptul, la care am făcut aluzie mai înainte, că într-un anumit sens noi *creăm* standardele noastre prin aceea că le propunem, le discutăm și le adoptăm.

Toate acestea trebuie admise; și totuși putem să luăm ideea de adevăr absolut — de corespondență cu faptele — ca pe un fel de model pentru domeniul standardelor, spre a ne clarifica pînă la capăt ideea că, la fel cum putem *căuta* în domeniul faptelor propoziții absolut adevărate sau cel puțin propoziții ce sînt mai aproape de adevăr, tot așa putem *căuta* pe tărîmul standardelor propuneri absolut juste sau valabile — ori cel puțin mai bune sau mai valabile.

Ar fi însă, după opinia mea, o greșeală să extindem această atitudine dincolo de *căutare*, asupra *găsirii*. Pentru că, deși trebuie să căutăm propuneri absolut juste sau valabile, nu trebuie niciodată să ne lăsăm convinși că le-am și găsit; deoarece e clar că nu poate exista un *criteriu aljustelci absolute* — mai puțin chiar decît un criteriu al adevărului absolut. *E posibil* ca maximizarea fericirii să fi fost gîndită ca un criteriu. Pe de altă parte, eu în mod cert n-am recomandat niciodată ca minimizarea suferinței să fie adoptată ca un criteriu, deși consider că ea reprezintă o îmbunătățire a unora din ideile utilitarismului. Am sugerat de asemenea că reducerea suferinței evitabile ține de preocupările politicii publice (ceea ce nu înseamnă că vreuna din chestiunile de politică publică ar trebui decisă printr-un calcul al minimizării nefericirii), pe cînd maximizarea propriei fericiri trebuie lăsată pe seama străduințelor perso-

SUPLIMENTE

429

nale ale fiecăruia. (Sînt total de acord cu aceia dintre criticii mei care au arătat că dacă ar fi utilizat drept *criteriu*, principiul minimei suferințe ar avea consecințe absurde; și mă aștept ca același lucru să poată fi arătat și pentru orice alt criteriu moral.)

Dar, cu toate că nu avem un criteriu al justeței absolute, putem în mod cert să progresăm în acest domeniu. Ca și pe tărîmul faptelor, putem și aici să facem descoperiri. Că întotdeauna cruzimea e un rău; că trebuie totdeauna evitată, unde acest lucru este posibil; că regula de aur e un standard bun care eventual poate fi chiar ameliorat făcînd altora, ori de cîte ori e posibil, ceea ce *ei* doresc să li se facă — iată cîteva exemple elementare și extrem de importante de descoperiri pe tărîmul standardelor.

Aceste descoperiri creează standarde, am putea spune, din nimic: ca și în domeniul descoperirilor factuale, sîntem în situația de a ne înălța singuri trăgîndu-ne de curelușele de la ghete. Acesta e faptul incredibil: că putem să învățăm; prin greșelile noastre și prin critică; și că putem învăța în domeniul standardelor întocmai ca și în cel al faptelor.

14. *Cînd amîndouă părțile în dispută greșesc nu înseamnă că ambele au dreptate*

O dată ce am acceptat teoria absolută a adevărului, avem posibilitatea de a răspunde la un argument vechi și serios, dar totuși amăgitor, în favoarea relativismului, atît a celui intelectual cît și a celui evaluativ, folosind analogia dintre fapte adevărate și standarde valabile. Argumentul amăgitor pe care-l am în vedere face apel la descoperirea că alți oameni au idei și credințe ce diferă de ale noastre. Cu ce drept putem pretinde că ale noastre sînt cele juste? Încă Xenofan spunea în versuri, cu 2 500 de ani în urmă (Diels-Kranz, B, 16, 15):

Etiopienii spun că zeii lor sînt cîrni și negri,

Tracii — că au ochii albaștri și părul roș.

Dar dacă boii și caii și lei ar avea mîini, sau dacă —

Cu mîinile — ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii,

Caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor,

Și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul.

430

SUPLIMENTE

Așadar, fiecare din noi își vede zeii și vede lumea din propriul său punct de vedere, conform cu tradiția sa și cu educația primită; nici unul din noi nu e scutit de o atare părtinire subiectivă.

Argumentul acesta a fost dezvoltat în variate feluri; și s-a argumentat că rasa sau naționalitatea căreia îi aparținem, sau fundalul nostru istoric, sau perioada istorică în care trăim sau interesul de clasă sau habitatul nostru social, sau limba pe care o vorbim, sau bagajul personal de cunoștințe prealabile constituie un obstacol insurmontabil, sau aproape insurmontabil, în calea obiectivității.

Faptele pe care se bazează acest argument nu putem să nu le admitem; și adevărul e că niciodată nu ne putem debarasa total de preferințe și părtiniri. Nu este însă deloc necesar să acceptăm argumentul însuși sau concluziile lui relativiste. Pentru că, în primul rând, avem posibilitatea ca, treptat, să ne eliberăm de o parte din preferințe și părtiniri, cu ajutorul gândirii critice și în special pleedându-ne urechea la critici. Xenofan, de exemplu, a fost fără îndoială ajutat de descoperirea sa să vadă lucrurile într-un mod mai puțin părtinitor. În al doilea rând, e un fapt că oameni cu antecedente culturale cât se poate de divergente pot angaja unii cu alții discuții rodnice, cu condiția de a fi interesați să se apropie de adevăr și de a fi dispuși să se asculte reciproc și să învețe unul de la altul. Aceasta arată că, deși există obstacole culturale și lingvistice, ele nu sînt insurmontabile.

Este, așadar, de extremă importanță să profităm în orice domeniu de descoperirea lui Xenofan; să ne lepădăm de siguranța dogmatică și să ne deschidem la critică. Dar este în același timp de maximă importanță să nu luăm această descoperire, acest pas spre critică, drept un pas spre relativism. Dacă două părți se află în dezacord, aceasta poate însemna că greșește una din ele, sau cealaltă sau amîndouă: acesta e punctul de vedere al spiritului critic. Nu înseamnă, așa cum ar vrea relativistul, că s-ar putea ca ambele să aibă în aceeași măsură dreptate. Ar putea să greșească ambele în aceeași măsură, deși nu trebuie neapărat să se întîmple așa. Oricine spune însă că dacă părțile în dispută greșesc deopotrivă, înseamnă că au deopotrivă dreptate, acela face doar un joc de cuvinte sau de metafore.

E un mare pas înainte să înveți să fii autocritic; să înveți să gîndești că celălalt s-ar putea să aibă dreptate — mai mult decît tu însuși. Aici se ascunde însă și un mare pericol — acela de a crede

SUPLIMENTE

431

că s-ar putea să avem dreptate amîndoi — și noi și celălalt. O asemenea atitudine, deși ar putea să ni se pară modestă și autocritică, nu este însă nici atît de modestă, nici atît de autocritică pe cît am putea fi înclinați să credem; pentru că e mai probabil că greșim atît noi, cît și celălalt. Spiritul autocritic deci nu trebuie să fie o scuză pentru lene și pentru acceptarea relativismului. Întocmai cum două erori adunate nu echivalează cu un adevăr, tot așa dacă două părți aflate în dispută greșesc ambele, nu înseamnă că ambele au dreptate.

15. „*Experiența*” și „*intuiția*” ca surse ale cunoașterii

Faptul că putem învăța din propriile greșeli și prin critică, atît în planul standardelor cît și în cel al faptelor, este de importanță fundamentală. Dar este oare suficient apelul la critică? Nu trebuie oare să apelăm la autoritatea experienței sau (mai cu seamă în domeniul standardelor) la aceea a intuiției?

În domeniul faptelor nu doar criticăm teoriile noastre, ci le criticăm făcînd apel la *experiența* experimentală și de observație. Ar fi însă o gravă greșală să credem că putem apela la ceva de genul unei *autorități* a experienței, deși unii filosofi, mai ales empiriști, prezintă percepția senzorială, îndeosebi văzul, ca pe o sursă de cunoaștere ce ne oferă „date” determinate din care s-ar compune experiența. Cred că acest mod de a prezenta lucrurile este totalmente greșit. Pentru că nici măcar experiența noastră experimentală și observațională nu constă din „date”. Ea constă dintr-o țesătură de conjecturi — din anticipări, așteptări, ipoteze cu care se întrețes credințe și prejudecăți acceptate, tradiționale, științifice și extraștiințifice. Pur și simplu nu există o experiență experimentală și observațională *pură* — o experiență necontaminată de așteptări și de teorie. Nu există „date” pure, nu există „surse de cunoaștere” empirice date la care să apelăm în critica noastră. „Experiența”, atît cea comună, cît și cea științifică, seamănă mult mai mult cu ceea ce avea în vedere Oscar Wilde în *Evantaiul doamnei Windetmere*.

actul III:

Dumby: Experiența este numele pe care fiecare îl dă propriilor greșeli. *Cecil Graham*: N-ar trîcdui să facem greșeli. *Dumby*: Fără ele viața ar fi extrem de plicticoasă.

432

SUPLIMENTE

SUPLIMENTE

433

Învățatul din propriile greșeli — în lipsa căroră viața ar fi într-adevăr plicticoasă — este și înțelesul pe care-l are cuvîntul „experiență” în faimosul calambur al dr Johnson privind „triumful speranței asupra experienței”; sau în remarcă lui C. C. King (din a sa *Istorie a armatei britanice*, 1897, p. 112): „Dar conducătorii britanici aveau să învețe... la «singura școală la care învață proștii, aceea a experienței»”.

Se pare deci că cel puțin unele din accepțiunile curente ale „experienței” concordă mult mai îndeaproape cu caracterul atribuit de mine atît „experienței științifice” cît și „experienței comune” decît cu analizele tradiționale făcute de filozofii din școlile empiriste. Și toate acestea par să concorde și cu semnificația originară a cuvîntului *empeiria* (de la *peirad* — a încerca, a testa, a examina) și deci a lui *experientia* și *experiwentum*. Această concordanță nu trebuie considerată totuși un argument; nici concordanța cu uzul curent, nici cea cu înțelesul originar. Am evidențiat-o doar pentru a ilustra analiza logică făcută de mine structurii experienței. Conform acestei analize, experiența, cu deosebire cea științifică, este rezultatul unor conjecturi de obicei greșite, al testării lor, al învățării din greșeli. Experiența (în acest sens) nu este o „sursă a cunoașterii”; și nici nu e investită cu vreo autoritate.

Așadar, un demers critic care face apel la experiență nu are caracter autoritar. El nu constă în a opune unor rezultate îndoielnice rezultate definitiv stabilite sau „mărturia simțurilor” (sau „datul”). Ci constă în a confrunta anumite rezultate îndoielnice cu altele, adesea la fel de îndoielnice, care însă pot fi luate pentru moment ca neproblematic, deși cu timpul ar putea să fie contestate pe măsură ce apar noi îndoieli sau, eventual, din pricina vreunei bănueli ori conjeturi; bunăoară, a bănuelii sau conjeturii că un anumit experiment ar putea duce la o nouă descoperire.

Situația în dobândirea cunoașterii privitoare la standarde mi se pare întru totul analoagă.

Și aici filozofii au tot căutat *surse* de cunoaștere investite cu autoritate, găsind, în principal, două: senzațiile de plăcere și de durere, sau un simț moral sau intuiție morală a ceea ce este drept ori nedrept (ceva analog percepției din epistemologia cunoașterii factuale), iar pe de altă parte, o sursă numită „rațiune practică” (analoagă „rațiunii pure” sau facultății „intuiției intelectuale” din

epistemologia cunoașterii factuale). Privitor la chestiunea dacă toate aceste surse-autorități ale cunoașterii morale, sau doar unele din ele, există într-adevăr, disputele s-au ținut lanț.

În ce mă privește, cred că este vorba aici de o pseudo-problemă. Lucrul principal nu este chestiunea „existenței” uneia sau alteia din aceste facultăți — chestiune psihologică vagă și dubioasă — ci dacă ele pot fi „surse de cunoaștere” investite cu autoritate, care ne furnizează „date” sau alte puncte de plecare ferme pentru construcțiile noastre, sau, cel puțin, un cadru de referință determinat pentru critică. Eu neg că dispunem de vreo sursă de acest fel, investită cu autoritate, fie că e vorba de epistemologia cunoașterii factuale sau de cea a cunoașterii

standardelor. Și neg că avem nevoie de un asemenea cadru de referință determinat pentru critica noastră.

Cum ne instrum cu privire la standarde? Cum învățăm, în acest domeniu, din greșelile noastre? Mai întâi învățăm să-i imităm pe alții (o facem, în treacăt fie spus, prin încercări și eșecuri), și astfel ne deprindem să privim standardele de conduită ca și cum ar consta din niște reguli fixe, „date”. Mai târziu descoperim (tot prin încercări și eșecuri) că facem greșeli — descoperim, de pildă, că se întâmplă să pricinuim durere altora. În felul acesta e posibil să învățăm regula de aur; curînd însă descoperim și că se poate întâmplă să judecăm greșit atitudinea unui om, cunoștințele sale prealabile, scopurile sale, standardele sale; și s-ar putea să tragem din greșelile noastre și învățătura că trebuie să fim cu băgare de seamă și dincolo de cerința regulii de aur.

Elementele cum sînt simpatia și imaginația pot, pesemne, să joace un rol important în această evoluție; nici ele însă nu sînt surse de cunoaștere investite cu autoritate, întocmai cum nu este nici una din sursele pe care le avem în sfera cunoașterii factuale. Și cu toate că și ceva de felul unei intuiții a ceea ce este drept sau nedrept poate să joace un rol important, nici aceasta nu constituie o sursă de cunoaștere investită cu autoritate. Căci se poate întâmpla ca astăzi să vedem foarte clar că avem dreptate, pentru ca mâine să ne dăm seama că totuși am greșit.

„Intuiționismul” este numele unei școli filozofice care susține că avem o facultate sau capacitate a intuiției intelectuale, care ne permite să „vedem” adevărul; astfel că dacă am văzut că ceva este adevărat, acest ceva nu poate fi decît adevărat. Teoria susține, după

434

SUPLIMENTE

cum se vede, existența unei surse de cunoaștere investită cu autoritate. Antiintuiționiștii au negat, de obicei, existența acestei surse de cunoaștere, dar au susținut, de regulă, existența unei alte asemenea surse, cum ar fi percepția senzorială. Eu consider că ambele partide greșesc; și aceasta din două motive. Întîi, eu susțin că există ceva de genul unei intuiții intelectuale, care ne face să simțim, cum nu se poate mai convingător, că vedem adevărul (lucrul acesta este negat de adversarii intuiționismului). În al doilea rînd, susțin că această intuiție intelectuală, deși este într-un fel indispensabilă, ne induce adesea în eroare într-un mod extrem de primejdios. Astfel, se întâmplă, mai totdeauna, să nu vedem adevărul cînd sîntem cei mai convinși că-l vedem; încît trebuie să învățăm, prin greșeli, să fim neîncercători față de aceste intuiții.

Dar atunci, în ce să avem încredere? Ce să acceptăm? Răspunsul este: orice lucru am accepta, trebuie să avem încredere în el doar cu titlu ipotetic, ținînd minte mereu că nu posedăm, în cel mai bun caz, decît un adevăr parțial (sau o dreptate parțială) și că este practic cu neputință să nu fi făcut pe undeva cel puțin o greșeală sau o judecată nepotrivită — nu doar cu privire la fapte, ci și cu privire la standardele adoptate; în al doilea rînd, să nu avem încredere (fie și cu titlu ipotetic) în intuiția noastră decît dacă am ajuns la ea în urma unui număr mare de încercări de a ne folosi imaginația: a unui număr mare de greșeli, teste, îndoeli și după multe critici scrupuloase. După cum se vede, această formă de anti-intuiționism (sau — ar putea zice, eventual, unii — de intuiționism) diferă radical de formele mai vechi ale anti-intuiționismului. De remarcat că această teorie are drept grăunte esențială ideea că, atît în opiniile cît și în acțiunile noastre, e posibil — și probabil că așa se întâmplă întotdeauna — să nu dibuim standardul adevărului absolut, respectiv pe cel al dreptății absolute.

La toate acestea s-ar putea obiecta că vederile mele asupra naturii cunoașterii etice și a experienței etice, indiferent dacă vor fi socotite acceptabile sau nu, sînt totuși „relativiste” sau „subiectiviste”. Pentru că nu *statornicesc* nici un fel de standarde morale absolute; ele arată cel mult că ideea unui standard absolut este o idee regu-lativă, ce poate fi de folos celor ce sînt deja convertiți — dornici deja să învețe și să caute standarde morale adevărate sau valabile sau bune. Răspunsul meu e că nici chiar „statornicirea” — să

SUPLIMENTE

435

zicem, cu mijloacele logicii pure — a unui standard absolut, sau a unui sistem de norme etice, n-ar schimba

situația din acest punct de vedere. Căci să presupunem că am izbutit să demonstrăm logic valabilitatea unui standard absolut sau a unui sistem de norme etice, astfel că am putea să dovedim cuiva în mod logic cum trebuie să acționeze. Chiar și atunci, cel în cauză ar putea să nu se sinchisească; sau ar putea să replice: „Nu mă interesează cîtăși de puțin acest «Trebuie» al vostru sau regulile voastre morale — la fel cum nu mă interesează demonstrațiile voastre logice sau, să zicem, matematica voastră superioară.” Astfel, nici măcar o demonstrație logică nu poate schimba situația fundamentală că numai cineva dispus să ia aceste lucruri în serios și să se instruiască în privința lor va fi impresionat de argumente etice (sau oricare altele). Nu poți constrînge pe nimeni prin argumente să ia în serios argumentele sau să respecte propria sa rațiune.

16. Dualismul fapte-standarde și ideea liberalismului

Dualismul fapte-standarde reprezintă, susțin eu, una din bazele tradiției liberale. Pentru că o parte esențială a acestei tradiții este recunoașterea nedreptății existente în lume și hotărîrea de a încerca ajutorarea celor ce au de suferit de pe urma ei. Aceasta înseamnă că există sau că poate exista un conflict, sau cel puțin un decalaj, între fapte și standarde; faptele pot să nu satisfacă standardele drepte (valabile, adevărate) — mai cu seamă acele fapte sociale sau politice care constau în acceptarea sau instituirea efectivă a unui cod de justiție.

Exprimîndu-ne altfel: liberalismul se bazează pe dualismul fapte-standarde în sensul că el crede în rostul căutării unor standarde din ce în ce mai bune, în special în domeniul politicii și al legislației.

Acest dualism între fapte și standarde a fost însă respins de unii relativişti, care l-au contestat prin argumente de felul: 1) Acceptarea unei propuneri — și deci a unui standard — este un fapt social sau politic sau istoric.

2) Dacă un standard acceptat este judecat printr-un alt standard, încă neacceptat, și este apreciat ca nesatisfăcător, atunci această judecată (indiferent de cine ar fi făcută) este de asemenea un fapt social sau politic sau istoric.

436

SUPLIMENTE

3) Dacă o judecată de acest fel devine baza unei mișcări sociale sau politice, atunci acesta este de asemenea un fapt istoric.

4) Dacă această mișcare este încununată de succes și dacă în consecință are loc o reformare a vechilor standarde sau înlocuirea lor cu standarde noi, atunci acesta este de asemenea un fapt istoric.

5) Așadar — argumentează relativistul sau pozitivistul moral — niciodată nu sîntem nevoiți să transcendem domeniul faptelor, cu condiția doar să fi inclus în el faptele sociale sau politice sau istorice; nu există dualism între fapte și standarde.

Concluzia 5) eu o consider greșită. Ea nu rezultă din premisele 1)~4), pe care le admit ca adevărate. Motivul respingerii lui 5) este foarte simplu: putem întreba oricînd dacă o evoluție ca aceea descrisă aici — o mișcare socială bazată pe acceptarea unui program de reformare a anumitor standarde — a fost „bună” sau „rea”. Prin punerea acestei întrebări redeschidem falia dintre standarde și fapte pe care raționamentul monist 1)-5) încearcă s-o închidă.

Din ceea ce am spus adineauri se poate conchide pe drepî cuvînt că poziția monistă — *filozofia identității între fapte și standarde* — este periculoasă; pentru că chiar și atunci cînd nu identifică standardele cu faptele existente — chiar și atunci cînd nu identifică puterea actuală cu dreptul — ea duce în mod necesar la identificarea puterii viitoare cu dreptul. Dat fiind că, potrivit concepției moniste, întrebarea dacă o anumită mișcare pentru reformă este dreaptă sau nedreaptă (bună sau rea) nu poate fi pusă decît din punctul de vedere al unei alte mișcări cu tendințe opuse, nu rămîne decît întrebarea care din aceste mișcări opuse a izbutit, pînă la urmă, să impună standardele ei în realitatea socială sau politică sau istorică.

Cu alte cuvinte, filozofia descrisă aici — încercarea de a „trans-cende” dualismul fapte-standarde și de a eșafoda un sistem monist, o lume constînd numai din fapte — duce la *identificarea standardelor fie cu puterea existentă, fie cu puterea viitoare*. Ea duce la pozitivism moral sau la istoricism moral, așa cum au fost caracterizate acestea în capitolul 22 al cărții de față.

17. Din nou despre Hegel

Capitolul despre Hegel din cartea mea a întâmpinat numeroase critici. Majoritatea acestor critici eu le consider inacceptabile.

SUPLIMENTE

437

pentru că nu răspund la principalele mele obiecții împotriva lui Hegel — că filozofia lui exemplifică, dacă o comparăm cu cea a lui Kant (mi se pare și acum un sacrilegiu să alătur aceste două nume) un declin îngrozitor al sincerității și onestității intelectuale; că argumentele sale filozofice nu trebuie luate în serios; și că filozofia lui a fost un factor major în nașterea „erei necinstei intelectuale”, cum a numit-o Konrad Heiden, și în pregătirea acelei *trahison des eleres* contemporane (fac aluzie la .splendida carte a lui Julien Benda) care a contribuit pînă acum la declanșarea a două războaie mondiale.

Nu trebuie uitat că eu m-am privit cartea ca reprezentînd efortul meu de război: socotindu-i răspunzători pe Hegel și pe hege-lieni pentru mulse din cîte s-au întîmplat în Germania, am simțit că era de datoria mea, ca filozof, să arăt că filozofia lor este o pseudo-filozofie.

Perioada în care cartea a fost scrisă poate explica, pesemne, și presupunerea mea optimistă (pe care aș putea-o atribui lui Scho-penhauer) că pe fundalul realităților dure ale războiului jucăriile intelectualilor, cum este relativismul, aveau să apară drept ceea ce sînt, și că această fantomă verbală avea să dispară.

Acum nu încap în doială că am fost prea optimist. Se pare, într-adevăr, că pentru majoritatea criticilor mei o

formă sau alta de relativism este în așa măsură un lucru de la sine înțeles încât ei au fost pur și simplu incapabili să creadă că pentru mine respingerea acestuia e un lucru serios.

Admit că am făcut unele greșeli factuale: dl H. N. Rodman de la Universitatea Harvard mi-a comunicat că am greșit la pagina 28, rîndul trei de sus, scriind „doi ani” în loc de „patru ani”. Dînsul mi-a spus că, după opinia sa, există în cuprinsul capitolului și un număr de erori mai serioase — chiar dacă mai puțin clare — cu caracter istoric și că motivele ascunse pe care eu le atribui lui Hegel sînt uneori, după opinia sa, nejustificate din punct de vedere istoric. Astfel de lucruri sînt foarte regretabile, deși se întîlnesc și la istorici mai buni ca mine. Însă problema cu adevărat importantă este următoarea: afectează aceste greșeli aprecierea dată de mine filozofiei lui Hegel și influenței ei dezastruoase?

Răspunsul meu la această întrebare este negativ. Nu biografia lui Hegel, ci filozofia lui este cea care m-a făcut să-l privesc așa cum îl privesc. De fapt, mă surprinde și acum că anumiți filozofi serioși s-au simțit jigniți de atacul meu, într-adevăr pe jumătate

438

SUPLIMENTE

SUPLIMENTE

439

glumeț, asupra unei filozofii pe care nu mă văd nici acum în stare s-o iau în serios. Am încercat să exprim asta prin stilul scherzo al capitolului consacrat lui Hegel, sperînd să dau astfel în vileag aspectul ridicol al acestei filozofii la care nu mă pot uita decît cu un amestec de dispreț și oroare.

Toate acestea au fost indicate clar în cartea mea; am semnalat și faptul că nici nu puteam¹ și nici nu eram dispus să sacrific timp cu nemiluita investigării în profunzime a istoriei unui filozof a cărui operă o detest. În aceste condiții, am scris despre Hegel într-o manieră ce presupunea că nu mulți îl iau în serios. Acest mod de a scrie n-a avut ecou favorabil la criticii mei, pe care în mod hotărît n-a izbutit să-i înveselească; sper însă că unii din cititorii mei s-au amuzat.

Toate acestea însă sînt relativ neimportante. Importantă ar putea fi întrebarea dacă atitudinea mea față de filozofia lui Hegel a fost justificată. Aici mi-am propun să aduc o contribuție care să faciliteze răspunsul la această întrebare.

Cred că majoritatea hegelienilor vor fi dispuși să admită că unul din motivele și intențiile fundamentale ale filozofiei lui Hegel a fost tocmai de a înlocui și „transcende” viziunea dualistă cu privire la fapte și standarde, pe care o formulase Kant și care a constituit baza filozofică a ideii de liberalism și de reformă socială.

Transcenderea acestui dualism al faptelor și standardelor reprezintă scopul decisiv al *filozofiei identității* a lui Hegel — a identității dintre ideal și real, dintre justiție și putere. Potrivit acestei filozofii, toate standardele au caracter istoric: ele sînt *fapte istorice*, faze ale dezvoltării rațiunii, dezvoltare ce coincide cu aceea a idealului și a realului. Nu există nimic în afară de fapte; iar unele din faptele sociale sau istorice sînt, în același timp, standarde.

Argumentarea lui Hegel în sprijinul acestui punct de vedere a fost, în esență, cea pe care am enunțat-o (și criticat-o) aici în secțiunea precedentă — deși Hegel a expus-o într-o formă cum nu se poate mai vagă, neclară și specioasă. Mai mult decît atît, eu afirm că această filozofie a identității (deși conținea unele sugestii „progresiste” și unele expresii de simpatie, diluate, față de diferite mișcări „progresiste”) a jucat un rol important în declinul mișcării

Vezi Introducerea și Prefața la ediția a doua.

liberale din Germania, mișcare ce produsese, sub influența filozofiei lui Kant, gînditori liberali de talia unor Schiller și Wilhelm von Humboldt și scrieri importante cum a fost *Eseul privind limitele activității statului* al acestuia din urmă.

Aceasta este prima acuzație pe care o aduc lui Hegel și o consider fundamentală. A doua acuzație pe care o aduc, strîns legată de prima, este că filozofia hegeliană a identității, prin contribuția pe care a adu*-o la concepția istoricistă și la identificarea puterii cu dreptul, a încurajat metodele de gîndire totalitare.

A treia acuzație pe care o formulez este că argumentarea dezvoltată de Hegel (care a necesitat, pesemne, din partea lui un anumit grad de subtilitate, deși nu mai multă decît s-ar putea aștepta să posede un mare filozof) era înțesată de erori și subterfugii logice, prezentate cu aplomb și prețiozitate. Ceea ce a avut ca efect subminarea și curînd degradarea standardelor tradiționale de responsabilitate și onestitate intelectuală. Și a contribuit în același timp la răspîndirea modurilor de filozofare totalitare, și, ceea ce e și mai grav, la dispariția oricărei rezistențe intelectuale hotărîte față de acestea.

Iată, așadar, principalele mele obiecții față de Hegel, formulate, cred, îndeajuns de clar în capitolul 12. Cu siguranță însă că n-am analizat atît de clar pe cît ar fi trebuit s-o fac, problema fundamentală — filozofia identității dintre fapte și standarde. Sper de aceea că am izbutit în acest Supliment să aduc unele reparații — nu lui Hegel, ci celor cărora el ar fi putut să le dăuneze.

18. *încheiere*

Ajungînd din nou la finalul acestei cărți, îmi dau seama cît se poate de bine de imperfecțiunile ei. Acestea sînt în parte o consecință a amplexării problemelor abordate, care depășește ceea ce se cuvine să consider drept sfera preocupărilor mele mai strict profesionale. Iar în parte sînt o consecință, pur și simplu, a failibilității mele personale; că doar nu fără motiv sînt un failibilist.

Dar cu toate că sînt foarte conștient de failibilitatea mea personală, chiar și în privința a ceea ce urmează să spun acum. cred că punctul de vedere failibilist are mult de oferit celor ce se îndeletnicesc cu filozofia socială. Recunoscînd caracterul esențialmente

440

SUPLIMENTE

critic și deci revoluționar al întregii gândiri umane, faptul că învățăm din greșelile noastre și nu prin acumulare de date: recunoscînd, pe de altă parte, că aproape toate problemele și toate sursele gândirii noastre (care nu-și arogă statutul de autorități) își au rădăcinile în tradiții și că aproape totdeauna ceea ce criticăm sînt niște tradiții, failibilismul critic (și progresivist) ne poate oferi o perspectivă de care este mare nevoie pentru evaluarea arînșurora — atît a tradiției cît și a gândirii revoluționare. Ceea ce e și mai important este că el ne poate arăta că gândirii îi revine rolul de a înfăptui revoluții pe calea dezbaterilor critice, în locul recurgerii la violență și război; că marea tradiție a raționalismului occidental este de a purta bătălii cu ajutorul cuvintelor și nu al săbiilor. Iată de ce civilizația noastră occidentală este în mod esențial pluralistă, iar urmărirea unor țeluri sociale monolite ar însemna moartea libertății: a libertății de gîndire, a căutării libere a adevărului, iar o dată cu aceasta, și moartea raționalității și a demnității omului.

II

Notă la cartea lui Schwarzschild despre Marx (1965)

La cîțiva ani de la publicarea cărții de față, am luat cunoștință de lucrarea lui Leopold Schwarzschild despre Marx, *The Red Prussian (Prusacul roșu: tradusă în engleză de Margaret Wing)*. Nu mă îndoiesc cîtuși de puțin că Schwarzschild îl privește pe Marx fără simpatie, ba chiar cu ostilitate, și că de multe ori îl zugrăvește în culori dintre cele mai întunecate cu putință. Dar cu toate că nu este scrisă peste tot cu imparțialitate, cartea sa conține dovezi documentare, mai ales din corespondența lui Marx cu Engels, care arată că Marx a fost mai puțin umanitar și mai puțin iubitor de libertate decît apare descris în cartea mea. Schwarzschild îi descrie ca pe un om care a văzut în „proletariat” cu precădere un instrument pentru Briile sale ambiții personale. Deși această afirmație prezintă ■.jMajriuuuili HiaHw*»**LdsCĂLar fi îndreptățit de dovezile faprice, reDuie Ifiis jJiL'Bff *&fla înșeși înt zdrobitoare.

CUPRINS

Nașterea filozofiei oraculară	
Capitolul 11. Rădăcinile aristotelice ale hegelianismului.....	7
Capitolul 12. Hegel și noul tribalism.....	35
Metoda lui Marx	
Capitolul 13. Determinismul sociologic al lui Marx.....	92
Capitolul 14. Autonomia sociologiei.....	101
Capitolul 15. Istoricismul economic.....	113
Capitolul 16. Clasele.....	124
Capitolul 17. Sistemul juridic și sistemul social.....	131
Profeția lui Marx	
Capitolul 18. Trecerea la socialism.....	149
Capitolul 19. Revoluția socială.....	161
Capitolul 20. Capitalismul și sfîrșitul său implacabil.....	182
Capitolul 21. O evaluare a profeției.....	210
Etica lui Marx	
Capitolul 22. Teoria morală a istoricismului.....	217
Prelungirile	
Capitolul 23. Sociologia cunoașterii.....	231
Capitolul 24. Filozofia oraculară și revolta împotriva rațiunii.....	244
Încheiere	
Capitolul 25. Există un sens al istoriei?.....	282

NOTE.....^.....,=^-.:.-.~3ar

SUPLIMENTE.....i...jktf.*j.\.?...:f.....",,,,ss4\$gi

- I. Fapte, standarde și adevăr; f, **«_* ' **
 un adaos la critica relativismului (1961).....^.....409 -
 II. Notă la cartea lui Schwarzschild despre Marx (1965)..... 440

!... \ +Ldf » . * - ■

Societatea deschisă și dușmanii ei

în loc să pozăm drept profeți, trebuie să devenim ziditori ai destinului nostru. Trebuie să învățăm să facem lucrurile cît mai bine cu putință și să ne descoperim greșelile. Iar cînd ne vom fi lepădat de ideea că istoria puterii va fi judecătorul nostru, cînd vom fi încetat să ne întrebăm cu îngrijorare dacă istoria ne va da sau nu dreptate, atunci poate că vom izbuti într-o bună zi să aducem puterea sub controlul nostru. în felul acesta am putea chiar, la rundul nostru, să justificăm istoria. Lucru de care ea are mare

nevoie!

K.R.POPPER

în aceeași colecție au mai apărut

K. R. POPPER, Societatea deschisă și dușmanii ei (I)

JULIEN BENDA, Trădarea cărturarilor
FRANÇOISE THOM, Limba de lemn
ALAIN BESANQON, Originile intelectuale ale leninismului
RALF DAHRENDORF, **Reflecții** asupra revoluției din Europa
Următoarea apariție a colecției
FRIEDRICH A. HAYEK, Drumul către servitute
Lei 1900
ISBN 973-28-0373-8 ISBN 973-28-0375-4

Societatea civilă